

Universita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)

Rigorózní práce

Tomáš Habermann

**Zrození křesťanství: historický Ježíš,
Štěpán a Pavel a jejich vliv na rané
křesťanství**

**The Rise of Christianity: historical Jesus,
Stephen and Paul and their influence on the
development on early christianity**

Praha 2010

PhDr. Vladimír Czumalo, CSc

Poděkování

Na tomto místě bych v první řadě rád poděkoval vedoucímu mé rigorózní práce PhDr. Vladimíru Czupalovi, CSc., za ochotně poskytované rady a za tvůrčí volnost, která mi byla poskytnuta. Mé poděkování dále patří Prof. ThDr. et ThDr. O. A. Fundovi za hodiny, které se mnou strávil rozбором řady biblických pasáží. Poděkovat musím i Vandě Mullerové za korekturu práce. V neposlední řadě bych rád poděkoval své rodině a přátelům za podporu a trpělivost.

Prohlašuji, že jsem tuto rigorózní práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne.....

Podpis:.....

Anotace: Předkládaná práce se zabývá vývojem raného křesťanství přibližně v letech 30-60 n.l. Zaměřuje se na přiblížení vzniku a vývoje křesťanské víry jakožto důsledku životních příběhů a činností konkrétních osob. Proto je právě analýza přínosu těchto osobností – Ježíše z Nazareta a okruhu jeho přívrženců, Štěpána, Jakuba a Pavla – pro tuto práci klíčová.

Klíčová slova: Prameny poznání pro období raného křesťanství, historický Ježíš, “maranata-erchomenos”, Štěpán a raněkřesťanská obec v Jeruzalému, Pavel - formule víry a teorie osvobození z víry

Annotation: The presented work dissertates on evolution of the early Christianity in the period of years around 30-60 AD. It is focused on further explanation of the origin and evolution of the Christian faith as a result of lifetimes and activities of particular individuals. That is why the analysis of contribution of these individuals - Jesus of Nazareth and his followers, Stephan, James and Paul - is the key element of this work.

Key words: Sources of knowledge concerning the period of early Christianity, historical Jesus, “maranata-erchomenos”, Stephan and the early Christian community in Jerusalem, Paul – his liturgical formula and theory of freedom by faith.

OBSAH

Velmi prošlapanou cestou.....	7
ČÁST I.: Uvedení do současného stavu ježíšovského bádání	10
1. Prameny	11
1.1. Prameny původu židovského	11
1.2. Prameny původu pohanského	13
1.2.1. Plinius.....	14
1.2.2. Suetonius	15
1.2.3. Tacitus	17
1.2.4. Celsus	18
1.2.5. Význam antických nekřesťanských pramenů vzhledem k otázce Ježíšovy historicity.....	19
1.3. Svědectví křesťanského původu.....	21
1.3.1. Epištoly apoštola Pavla	23
1.3.2. Evangelia.....	25
2. Metoda práce s prameny	32
3. Dějinné předpoklady.....	35
3.1. Politické pozadí novozákonní doby	35
3.2. Hospodářské, sociální a duchovní poměry v Palestině	38
4. Historický Ježíš – nastínění hlavních problémů současného ježíšovského bádání.....	45
4.1. Problematika Ježíšova narození (a dětství)	46
4.1.1. Místo narození.....	47
4.1.2. Doba narození	48
4.2. Za koho můžeme Ježíše považovat a o co mu šlo?	51
4.3. Smrt na kříži - problematika datace a zdůvodnění trestu	70
4.3.1. Datum Ježíšovy smrti	71
4.3.2. Proč byl Ježíš odsouzen k ukřižování?.....	76
ČÁST II.: Od kříže ke Štěpánovi.....	80
5. Úvodem k druhé části	81
6. Kde hledat skutečné jádro vzniku křesťanství?.....	84
6.1. Kříž – otřes a impuls	85
7. Štěpán	94

ČÁST III.: Apoštol Pavel. Zakladatel křesťanství?	100
8. Apoštol Pavel a vznik křesťanské víry	101
8.1. Pavel – apoštol pohanů a skutečný zakladatel křesťanské církve	101
8.2. Milníky v životě apoštola Pavla	102
8.2.1. Obřezán osmého dne, z rodu Izraelského, z pokolení Benjaminova, Hebrej z Hebrejů, jde-li o zákon – farizeus (Fp 3,5).....	103
8.2.2. Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré pominulo, hle, je tu nové! (2K 5, 17)	103
8.2.3. Až dokončím tento úkol a řádně jim odevzdám výtěžek sbírky, vydám se do Hispánie a zastavím se u vás (Ř 15,28).....	106
8.3. Pavlova formule víry	109
8.4. Ospravedlnění z víry – přitažlivá novinka	113
8.4.1. Kritika ospravedlnění	115
8.4.2. Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona...Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří (Ř 3, 21.22).....	118
8.4.3. Ospravedlnění v listu Galatským	119
8.4.5. Ospravedlnění v raném křesťanství a dnes	124
8.5. Pavel misionář – jednání v Jeruzalémě, otevření perspektivy dalším národům a role Jakuba.....	126
Závěrečná chronologická tabulka	130
Křesťanství jako lidský výtvar lidských dějin.....	131
Abstract	133
Seznam literatury:	135
Seznam vyobrazení:	138

Velmi prošlapanou cestou

Během psaní své diplomové práce a při jejím následném rozpracování na práci rigorózní jsem si velice často kladl tři otázky: „Dá se ke zvolenému tématu vůbec něco nového napsat?“ Při případné záporné odpovědi: „Proč vlastně psát!“ A nakonec, především při rozšiřování mé práce, jsem si čím dál tím častěji kladl otázku: „Jsou vůbec hypotézy v tématu raného křesťanství udržitelné?“ Na následujících několika řádcích se pokusím na tyto otázky odpovědět.

Téma historického Ježíše a raného křesťanství je za posledních sto let tak „přeorané“ jako snad žádné jiné. Byly napsány stovky odborných i zcela laických publikací, které se snaží nějakým způsobem přiblížit a vyložit vznik křesťanské víry – ať už jako zázrak z Boží vůle, či jako dílo zcela lidské. Avšak právě v důsledku toho, že bylo napsáno tolik odborných publikací a že došlo k novým archeologickým nálezům, vyvstala řada otázek, které potřebují další zkoumání a rozpracování.

V mém případě zní odpověď na první otázku jednoznačně: „Nyní k tomuto tématu rozhodně nic nového napsat nemohu.“ Jsem si totiž vědom skutečnosti, že i přes to, že jsem přečetl řadu odborných a velmi kvalitních knih a strávil jsem řadu hodin diskuzemi týkajícími se vymezeného tématu, nemůžu mít zatím dostatečnou fundovanost a přehled v problematice. Důvodů je hned několik. Tím nejpodstatnější je zatím nedostatečná vědecká vyzrálost vzhledem k danému tématu, ve kterém je zapotřebí pohybovat se delší dobu, než se člověk může odvážit formulovat nové hypotézy. Druhý problém spočívá v jazykové vybavenosti. K hlubšímu pochopení některých textů je zapotřebí ovládat řečtinu a hebrejštinu. A samozřejmě také němčinu, jelikož tradice historicko-kritické metody práce s texty nového zákona se zakládá především na odkazu německé protestantské teologie. Ani jedním z těchto jazyků zatím nevládnou, a proto jsem odkázán jen na publikace v angličtině nebo češtině. Naštěstí máme několik prvotřídních, odvažuji se říci světově uznávaných odborníků, kteří u nás publikují. Navíc knihovny teologických fakult nabízejí celou řadu publikací v angličtině a to i překladových děl významných německých protestantských teologů. I přes všechny tyto problémy a vlastní nedostatky považuji svou práci za přínosnou.

Na otázku druhou - proč vlastně psát - mám zcela jasnou a konkrétní odpověď. Křesťanství je (nebo přinejmenším bylo) jedním z pilířů evropské kultury. Je proto

důležité uchovávat v dnešní době, kdy jeho význam upadá, tradici alespoň na odborné bázi a snažit se ji, třeba skrze pouhá shrnutí dosavadních poznatků, předávat a zároveň podporovat nový zájem o tuto komplikovanou a důležitou kapitolu dějin lidstva. V této problematice se snad ani nedá začít jinak, než že se člověk pokusí shrnout základní poznatky, které o ní máme, a tím si v podstatě uvědomí i svou pozici, postoj a úhel pohledu, ze kterého ji chce zkoumat. Takový byl i cíl mé práce – na následujících stranách jsem se pokusil shrnout a analyzovat klíčové problémy, jež se váží k tématu vzniku křesťanské víry (otázka historického Ježíše; role učedníků těsně po ukřižování; role Štěpána; význam Pavla, jeho formule víry a nauky o osvobození z víry) a tím si zároveň ujasnit i vlastní názory a vědomosti. Chtěl jsem v podstatě vytvořit text, jenž je svým obsahem přínosný jak pro zaujatého laika, kterému pomůže vstřebat základy problematiky, tak pro odborníka, který ocení především to, že veškeré předkládané problémy jsou zkoumány z různých úhlů pohledu, reflektují i méně známé teorie a přinášejí dokonce i některé zcela nové a prozatím málo diskutované.

A nakonec zbývá otázka třetí, otázka po bytostném přesvědčení badatele, zda to, co dělá, má vůbec smysl. Vědec si ji může klást z různých důvodů. Může to být z nezájmu o jeho obor, z existenciálního pocitu nejistoty že to, co dělá, vlastně vůbec není podstatné ve srovnání se změnami, které se s naším světem dějí. A nebo to může být čistě proto, že povaha pramenů, ze kterých badatel čerpá, mu dává možnost klást více otázek než odpovědí. A to může být dosti frustrující. U tématu raného křesťanství tento pocit badatel prožívá poměrně často, jelikož *„některé hypotézy v rámci tohoto bádání jsou více, některé méně pravděpodobné, ale toliko pravděpodobné a zároveň nakonec vždy nepravděpodobné jsou všechny. Vše jsou to jen možné, zcela hypotetické a velmi nejisté konstrukty. Nic jiného charakter pramenů neumožňuje“*.¹ Nesnadnost a někdy i nemožnost co nejvíce možného přiblížení se objektivitě však nesmí být důvodem apriorní resignace na úsilí o co největší možnou objektivitu. Proto, ač jsme jistě vždy určeni svým určitým zorným úhlem pohledu, považuji za projev serióznosti a neutrality, dát ta svá předporozumění, východiska a zorné úhly pohledu co nejvíce do závorky a pokusit se tak vytvořit prostor, v němž by prameny samy promlouvaly a mohly být formulovány i více méně pravděpodobné hypotézy. Prameny nám jen málokdy

¹ FUNDA, O. A. *Mýtus o vzkříšení a otevřené hypotézy o vzniku křesťanské víry*. Nevydáno.

dovolí přesně odhalit „jak to tehdy bylo“. Přes to ale musíme konstatovat, „že se každá událost, která se v dějinách stala, stále se s určitou jednoznačností, i když nám tato jednoznačnost může zůstat navždy utajena“.²

Ačkoliv v textu vycházím především z religionistické (případně historické, v žádném případě však teologické) metodologie, jedná se primárně i o téma kulturologické. Nejen proto, co bylo důsledkem vzniku a rozvoje křesťanství – tedy po staletí trvající vliv na nuzný způsob života nejchudšího rolníka i na vysokou kulturu aristokratických kruhů – ale také z důvodu, že vznik křesťanské víry je jevem v zásadě pluralitním. Doba, kdy se rodila křesťanská víra byla totiž dobou značně nábožensky pohnutou, dobou, ve které se mísila celá řada vlivů a podnětů z různých částí tehdy známého světa.³ Navíc, především v druhé části své práce, přistupuji k tématu více kulturologicky skrze prisma dalších věd, jako například psychologie či historické antropologie.

Na následujících stranách bude čtenář uveden do světa, který je velmi vzdálen jeho současnému způsobu myšlení a uvažování. Je proto nezbytné začít trochu ze široka a soustředit se z počátku i na takové problémy, jako jsou společnost a její struktura v době vzniku křesťanské víry či povaha pramenů, které máme k dispozici a způsob práce s nimi. Ačkoliv se budeme zabývat událostmi, jež se staly téměř před dvěma tisíci lety, je nutné si uvědomit, že se staly s určitou jednoznačností a je jen na nás, jak moc se nám podaří realitu této jednoznačnosti poodhalit...

² FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007, s.20.

³ Zprvu bylo dokonce mým záměrem pokusit se vyložit a interpretovat vznik křesťanství jako důsledek difuze kulturních prvků, avšak postupně jsem vzhledem k nedostatečnému zpracování tohoto tématu (snad kromě vlivu gnosticizmu v Janově evangeliu, potažmo v Pavlových epištolách) od této myšlenky upustil.

ČÁST I.: Uvedení do současného stavu ježíšovského bádání

1. Prameny

Ježíš byl a je historickou osobností. Dokonce tak významnou, že v návaznosti na jeho vystoupení a působení se začal svět pomalu, ale jistě měnit. Ježíš tuto změnu podnítl, možná bychom mohli dokonce říci, že ji „nastartoval“, sám se jí však již nedožil. Vzhledem k významu, který jeho osobě dnes přikládáme, by se dalo předpokládat, že o něm doba věděla a že tedy nalezneme celou řadu zpráv v soudobých historických pramenech a historiografických památkách. Kdyby tomu tak opravdu bylo, mohlo by to velmi prospět naší práci - historik, i ten starověký, by totiž nejspíše vycházel z pramenů, které by nebyly zatíženy mytologií a křesťanskou věroukou. Leč pro naši škodu tomu tak není, a tak zůstáváme odkázáni na to málo, co nám pro studium zůstalo. Prameny, jež badatelé v současnosti nejčastěji zmiňují a využívají, když se pokoušejí rekonstruovat Ježíšovu osobnost, jeho vystoupení a potvrdit zároveň jeho historicitu, bychom mohli rozdělit do tří základních skupin podle jejich původu a povahy, kterou v návaznosti na svůj původ mají:

Prameny:	Konkrétní výčet:
1) Prameny a svědectví, které se váží k prostředí židovskému:	Josefus Flavius; Talmud
2) Prameny a svědectví, které vycházejí z prostředí pohanského ⁴ :	Tacitus, Plinius; Suetonius; Citace Celsa v Origenovi
3) Křesťanská svědectví:	Nový Zákon: Listy Apoštola Pavla; Evangelia

1.1. Prameny původu židovského

Vzhledem k úvodu o pramenech nijak nepřekvapí, když konstatuji, že zmínky o Ježíšovi v antické židovské literatuře jsou více než sporadické. V podstatě můžeme vycházet jen ze dvou zdrojů. Z *Talmudu* a z *Židovských starožitností* od Josefa Flavia. Jelikož však zprávy a vyprávění, které se o Ježíšovi předávají v *Talmudu*, vznikly v pozdější době a ke všemu byla formována rabíny jako polemiky s

⁴ Slovo pohan budu v této práci vztahovat na věřící, kteří nebyli ani Židy, ani křesťany – tedy na ty, jejichž víra byla vztažena zpravidla k nějakému antickému bohu, kultu nebo mystériu.

křesťanstvím, tak je můžeme považovat za historicky bezcenné. Vzhledem k tématu práce spatřujeme jejich jedinou - avšak zásadní - hodnotu spatřovat v tom, že **Židé žádným způsobem neproblematizovali Ježíšovu historicitu**, ačkoliv by to pro ně byla nejlepší zbraň proti neshodám, které s křesťanstvím a křesťany měli.

To, že se nikde jinde nedochovaly židovské vzpomínky na Ježíše, můžeme přičíst za vinu především rabínskému principu „*zdržet se co možná nejvíc jakéhokoliv zabývání kacířskými postavami, knihami a myšlenkami.*“⁵ Zaměříme proto svou pozornost raději na nejdůležitější židovský písemný pramen na Ježíše - na Flaviovy *Židovské starožitnosti*.

Falvius Josefus byl židovský dějepisec píšící na císařském dvoře v poslední třetině prvního století našeho letopočtu. On sám je dokladem výše zmíněného rabínského principu, dokonce dokladem možná ještě radikálnějším. Jelikož jeho spisy byly určeny především římskému čtenáři, tak má jejich autor tendenci potlačovat nejen „*konfliktní postavy*“,⁶ ale vyhýbá se i všemu, „*co by připomínalo Římanům mesianismus, který pro ně vždy znamenal velezradu a buřičství.*“⁷

V zachovaném Flaviově spisu *Antiquitates Iudaicae - Židovské starožitnosti*⁸ můžeme najít dvě zmínky o Ježíšovi. V pořadí druhá zmínka, která se nachází v knize dvacáté (přesně 20,9,1) zní: „*Annáš...shromáždil soudce a přivedl před ně Jakuba, bratra Ježíše, zvaného Kristus...i některé jiné...a dal jej ukamenovati.*“⁹ Upřesnění, které Flavius přináší, tedy že Jakub byl bratrem Ježíše, je zcela přirozené, neboť jméno Jakub by samo o sobě nic neříkalo. Proto buď musel předpokládat, že jméno Ježíše Krista nebylo římské společnosti neznámé,¹⁰ nebo že již dříve musel o Ježíšovi ve svém díle mluvit a Římanům jeho osobnost i s titulem, kterým byl nazýván, přiblížit.

Je otázkou, zda-li místem, ve kterém se už o Ježíši zmiňoval, nemohla být osmnáctá kapitola jeho díla. V současnosti je její znění následující: „*V té době*

⁵ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.22.

⁶ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 59.

⁷ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 8.

⁸ Flavius je jinak známý především jako autor díla *Židovská válka*.

⁹ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 8. Zároveň je třeba také upozornit, „*že tuto popravu Jakuba, bratra Páně, o velikonocích roku 62 n.l. je třeba rozlišovat od popravu Jakuba Většího, bratra apoštola Jana, kterého dal stít Herodes Agrippa I. v roce 44 n.l., jak o tom informují Sk 12,1*“. Citace z: TRILLING, W. *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 56.

¹⁰ Jelikož psal pro římskou společnost, nikoliv pro židovskou, užil titul Kristus naprosto bez rozpaků. Tento titul se postupně stal jménem, pod kterým byl Ježíš znám v řecko-římském světě (jak uvidíme dál u Plinia, Suetonia a Tacita).

(míněno za Piláta - pozn. aut.) žil Ježíš, člověk moudrý, možno-li jej nazývatí člověkem. Činil totiž zázraky a byl učitelem lidí, kteří s radostí přijímali pravdu. A připoutal k sobě mnoho Židů i Řeků. On byl Kristus. Když jej Pilát na udání našich předních mužů dal usmrtit na kříži, nepřestali jej milovat ti, kteří jej dříve milovali. Zjevil se jim totiž třetího dne opět živý, jak o něm vedle mnohých jiných podivných věcí zvěštovali proroci od Boha poslaní. Až dosud nevymřelo pokolení těch, kteří se po něm nazývají křesťany.“¹¹ Na základě analýz se v dnešní době usuzuje, že tato pasáž Flaviova textu byla v minulosti poznamenána „rukou křesťanskou“. Rozhodně je třeba za křesťanské zásahy pokládat podtržené části textu - ty jsou výrazem křesťanské víry a v podstatě bychom je mohli pokládat za vyznavačskou formuli. Je však vysoce pravděpodobné, že v původním znění osmnácté knihy byla jakási zmínka o Kristu. Její tehdejší přesná podoba je nám však dnes neznáma.

První uvedená citace je tedy důležitá především proto, že dokládá Ježíšovu historicitu. Druhá pak proto, že přibližuje povahu pozdějších křesťanských vsuvek. „Výrazně tak potvrzuje pravost míst z Tacita a Suetonia, neboť ukazuje, jakým způsobem křesťané doplňovali antické texty.“¹²

1.2. Prameny původu pohanského

Jak už bylo řečeno, o Ježíši se nám dochovalo jen velmi málo historiografických památek. O těch antických, které nepocházely od jeho stoupenců ani z židovského prostředí, to platí dvojnásob. Položme si nyní otázku, proč tomu tak asi je. Důvod nespočívá v tom, že antických pramenů z období, kdy žil Ježíš, se celkově dochovalo jen velmi málo, ale v tom, že **Ježíš byl ve své době v podstatě bezvýznamnou osobností.**¹³ Byl to jen další z řady apokalyptických vizionářů, který navíc svou životní pouť zakončil krutou smrtí na kříži. Nikdo v tu dobu netušil, že pár jedinců z okruhu jeho přívrženců dá skrze svou víru vzniknout hnutí, které bude v následujících staletích hýbat evropskými dějinami. **A právě proto neměl nikdo potřebu jeho smrt zaznamenávat a chápat ji jako dějnotvorný přelom.**

¹¹ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 8.

¹² HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.22.

¹³ Mám tím na mysli pro antický helénistický svět.

Z tohoto důvodu můžeme antické prameny zmiňující se o Ježíši nalézt až v době, kdy již jeho přívrženci byli nějakým způsobem organizováni, kdy již byli rozšířeni po tehdy známém antickém světě a kdy začínali disponovat nějakou společenskou mocí a váhou. Tehdy se teprve začínali antičtí historici o křesťanství a případně i o jeho původ zajímat. Do té doby se „*příběh Ježíše a jeho stoupenců odehrával v poměrně odlehlém koutě tehdejší římské říše a nikdo ze současníků nemohl tušit, že se tyto události budou jednou těšit světovému významu a pozornosti*“.¹⁴ Podívejme se nyní, v kterých konkrétních antických památkách můžeme nalézt zmínky o Ježíši, a pokusme se pak tyto prameny shrnout a odpovědět na otázku, jaký význam pro nás - ne každý jednotlivě, ale především jako celek - mají.

1.2.1. Plinius

Zmínka, která je o Ježíši uvedena v listu Plinia Secunda adresovaném císaři Traianovi, je nejstarší latinskou památkou tohoto druhu. Uvádím ji zde na prvním místě právě vzhledem k jejímu staří, i když zdaleka není nejdůležitějším pramenem známým z antického pohanského prostředí.

Plinius byl v letech 111-113 n.l. místodržícím na černomořském pobřeží Malé Asie - v Bithynii.¹⁵ A právě z tohoto období pochází i zmiňovaný list. Plinius se v něm ptá císaře, a zároveň svého osobního přítele, jak má ve své provincii nakládat s křesťany. Podívejme se na části, které jsou pro nás historicky nejceněnější. Plinius například píše: - „*S těmi, kdo byli u mne obžalováni jako křesťané, jsem zatím postupoval takto: zeptal jsem se jich, jsou-li křesťany. Když to doznali, zeptal jsem se jich podruhé a potřetí, pohroziv jim trestem smrti; když setrvali na svém, dal jsem je popravit. Nepochyboval jsem totiž, ať doznávali cokoliv, že rozhodně je třeba potrestat zarputilost a tvrdošíjný odpor.*“¹⁶

- „*Tvrdili však, že celá jejich vina nebo pomyšlení byla v tom, že se scházeli před úsvitem v určitý den, zpívali střídavě písně k počtě Krista jakoby boha a zavazovali se přísahou ne k nějakému zločinu, ale že se nedopustí krádeží, loupeží ani*

¹⁴ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.17.

¹⁵ Uvádím zde údaje z: HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.19. Tyto údaje se neshodují s: KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 10. Holtzovy informace však vzhledem k pozdější době vydání pokládám za aktuálnější.

¹⁶ PLINIUS MLADŠÍ: *Dopisy*. Praha : Svoboda 1988. s.337. Jedná se o knihu X, list číslo XCVI.

cizoložnictví, že dodrží dané slovo a že nezapřou majetek jim svěřený, až budou požádáni o jeho vrácení.“¹⁷

Tato historiografická památka je vzhledem k tématu naší práce důležitá především ze dvou důvodů: 1) Text představuje cenné svědectví o rozšíření a podobě křesťanství v římské říši na počátku druhého století. Svědčí o poměrech v Bithynii, kde půl století předtím působil apoštol Pavel a kde se křesťanství relativně rychle rozšířilo. Je zjevné, že již tehdy se křesťanství stalo společenským problémem, jehož řešením se úředníci museli zabývat. Za pozornost také jistě stojí skutečnost, že Plinius dosvědčuje náboženskou úctu ke Kristu „jakoby k nějakému bohu“.

2) Kovář zajímavě upozorňuje, že výraz „Christo quasi deo“ („Kristu jakoby bohu“) naznačuje, že pro Plinia nebyl Kristus takový bůh jako ostatní bohové, které ctil. *„Lze z toho snad soudit, že to, co jej v mysli Pliniově odlišovalo od bohů, byla okolnost, že to byl člověk na zemi kdysi žijící a že nyní byl od křesťanů uctíván, jako by to byl bůh, ač to byl člověk jako jiní pozemšťané.“¹⁸* Je otázkou, zda tento výklad můžeme bezvýhradně přijmout. Dle mého názoru ne, i když by to odpovídalo dobovému uvažování antického člověka vzešlého z římské tradice. I tak stojí ale tato úvaha za pozornost, především proto, že opět dokládá, i když nejistě, Ježíšovu historicitu.

1.2.2. Suetonius

Za další pramen, který spadá do počátku druhého století n.l., můžeme vděčit historikovi Suetoniovi. Jeho dílo *Vita XII Caesarum* je z mnoha úhlů pohledu dalším velkým přínosem. Suetonius byl tribunem lidu za císařů Traiana a Hadriána. Své dílo napsal kolem roku 120 n.l., tedy v době, kdy byl soukromým sekretářem císaře Hadriána a měl tedy k dispozici římský historický listinný materiál. O křesťanech se zmiňuje na dvou místech. Zaprvé, když pojednává o císaři Claudiovi, který vládl v letech 41 - 54 n.l., píše: *„Židy vypudil z Říma, protože tam z podněcování Chréstova vytrvale tropili nepokoje.“¹⁹*

¹⁷ PLINIUS MLADŠÍ: Dopisy. Praha : Svoboda 1988. s.337.

¹⁸ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista.* Praha : 1950. s. 11.

¹⁹ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista.* Praha : 1950. s. 12-13.

Tato zpráva má obrovský význam opět z několika důvodů: 1) Ačkoliv mluví Suetonius o vypuzení Židů, nemůže být pochybnost o tom, že v Římě již existovalo židokřesťanské společenství. To je sama o sobě velmi podstatná informace, když si uvědomíme, že od smrti Ježíše na kříži neuplynulo ještě ani dvacet let. Víme totiž, že k tomuto vypuzení došlo někdy kolem roku 50 n.l., jelikož Suetoniova zpráva je nepopíratelně potvrzena knihou *Skutků apoštolských*, kde se píše, že Pavel se setkal v Korintu s „Židem, který se jmenoval Akvila a pocházel z Pontu. Nedávno přišel se svou ženou Priscillou z Itálie, protože císař Claudius vydal rozkaz, aby všichni Židé opustili Řím“ (Sk 18,2). A jelikož víme, že Pavel pobýval v Korintu přibližně od přelomu roku 48/49 n.l. do léta 51²⁰, muselo k aktu vyhnání dojít někdy kolem roku 50.

2) Suetonius označuje za původce nepokojů v Římě jakéhosi Chrésta. Kdo byl tento Chréstos? Nějaký agitátor, který vnesl nepokoje do tamní židovské obce? Tak tomu ale dozajista nebylo, neboť „*toto jméno lze bezpochyby ztotožnit s Kristem*“²¹ (ostatně ještě uvidíme, že podobně můžeme číst o „chréstovcích“ u Tacita). Suetoniův předpoklad, že jím jmenovaný Chréstos - Kristus, byl v té době osobně v Římě, je mylný. Dá se předpokládat, že šlo o rozpory, které vznikly mezi Židy hlásícími se ke Kristu a Židy, kteří něco takového ostře odmítali.

Druhá Suetoniova zmínka o křesťanech již není tak významná. V životopise císaře Nerona, který vládl v letech 54 - 68 n.l., se můžeme dočíst, že „*tresty smrti tehdy postihly křesťany, sektu která šířila novou, škodolibou pověru.*“²² Suetonius však neříká, proč Nero potíral křesťany tak krutým způsobem. To se dozvídáme až od dalšího významného antického historika - Tacita. Přejdeme tedy nyní k jeho líčení událostí, které se sebehly za vlády císaře Nerona a díky kterým se nám dochovala další zmínka o křesťanech a Ježíši.

²⁰ Problematika datování první Pavlovy návštěvy v Korintu je v celku složitá a vzhledem k zaměření této práce není na tomto místě ani podstatná. Pro případné bližší údaje doporučuji knihu: BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. Případně: POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 186-194. Nebo: FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 207-241.

²¹ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.18.

²² KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 13.

1.2.3. Tacitus

*„Avšak ani úsilím lidským, ani štědrými dary císaře anebo smírcími oběťmi, přinášеныmi bohům, neustupovala zlá pověst, aby se nevěřilo, že požár byl založen na rozkaz. Aby tedy nařknutí toto odstranil, Nero podstrčil provinilce a nejvybranějšími tresty potrestal ty, jež lid pro neřestný život nenáviděl a nazýval je Chresttiáni. Původce toho jména, Kristus, byl za vlády Tiberiovy popraven od místodržícího Pontia Piláta a ač na okamžik potlačena, vzplála tato zhoubná pověra nanovo, a to nejen v Judsku, pravlasti toho zla, nýbrž také v Římě, kde se spojují a provozují odporné a ostudné věci z celého světa.“*²³ Těmito slovy líčí římský dějepisec Tacitus ve svých *Annalech*, které sepsal v letech 115-117, události, jež se sebehly roku 64 n.l. V tomto roce vypukl v Římě obrovský požár a Nero za něj činil podle Tacita odpovědnými právě křesťany, aby tak odvrátil podezření, že oheň založil on sám.²⁴

A z jakých důvodů si tato historiografická památka zaslouží naši pozornost?

1) Především v ní Tacitus uvádí, po kom má obec křesťanů své jméno, a dokonce přináší informaci kde, kdy a kým byl onen „zakladatel zhoubné pověry“ popraven (tato informace je pro nás obzvláště cenná a budeme se jí ještě zabývat na jiném místě).

2) Zůstává ale otázkou, zda Tacitus získal údaje z nějakého listinného materiálu, který byl znám i Neronovi a jeho úředníkům, či zda si je nějakým způsobem dohledal jinde. Kovář uvažuje o tom, že údaje pocházejí z nějakého dokumentárního pramene - usuzuje tak především z toho, že Tacitův text neobsahuje formulace jako „říká se“, „prý“ a podobně. To podle jeho názoru svědčí o tom, že Tacitus má informace z nějakého formálního zdroje, dokumentu, a že se nejedná pouze o něco, o čem se doslechl. Zároveň můžeme předpokládat, že onen pramen, ze kterého Tacitus informace čerpal, nepochází ani ze zdroje křesťanského ani židovského. Kdyby se totiž jednalo o pramen křesťanský, tak by jeho autor dozajista křesťanství nenazýval „zhoubnou pověrou“. V židovském prameni by zase

²³ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 12.

²⁴ Jak už bylo řečeno „Suetonius tento důvod Neronova pronásledování křesťanů neuvádí; je to v souladu se způsobem jeho líčení; není to historiografie, již jde o pochopení událostí, ale věcně uspořádaná zpráva o činech a mravech daného hrdiny. O požáru Říma podává Suetonius zprávu na zcela jiném místě (kap. 38) a jmenuje tam jediného skutečného viníka - Nerona“. Citace z: HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s.19.

nebylo uvedeno jméno Kristus. Svědectví, ze kterého Tacitus čerpal, tedy pravděpodobně vzniklo nezávisle na křesťanské tradici.

3) Dále je zjevné, že se Tacitus netají svou nechutí a odporem vůči křesťanům, kteří „kazí vše, co je přátelské životu.“²⁵ Zřejmě se nejedná pouze o názor a hodnocení Tacitovo, ale i o názor jeho současníků na křesťanskou obec. Znamená to tedy, že obec již nebyla zcela chápána jako židovská sekta. Nemohla tedy být zanedbatelně malá a musela být v Římě již známá široké společnosti.

1.2.4. Celsus

Celsus, odpůrce křesťanství, nebývá příliš často odborníky citován. Domnívám se ale, že to je právě onen důvod, proč ho zde čtenáři prezentovat jako definitivní doklad toho, že Ježíšovu historicitu lze považovat za jistou. Jeho spis, zvaný zpravidla *Proti křesťanům*, vznikl v druhém století n.l. I když se nám jeho text nedochoval, známe alespoň jednu jeho část díky křesťanskému teologovi Origenovi, který ve svém díle *Kata Kelsou*, pocházejícím ze třetího století s Celsem ostře polemizuje (později přeloženou do latiny jako *Contra Celsum*). „Z Origenem citované pasáže nedochovaného Celsova spisu se dovídáme, že Celsus namítá křesťanům, že celé jejich náboženství je jeden velký podvod, neboť učedníci ukradli Ježíšovo tělo z hrobu, a pak rozšířili zprávu, že vstal z mrtvých.“²⁶ V čem tedy spočívá doklad Ježíšovy historicity? Především v tom, že kdyby ve starověku existoval nějaký odůvodněný předpoklad a pochybnosti o Ježíšově historicitě, tak by jej jistě tak zavilý odpůrce křesťanství, jakým zjevně Celsus byl, užil a nesnažil by se je vyvrátit útokem na střed jejich víry, spočívající v Ježíšově vzkříšení.²⁷

²⁵ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 59.

²⁶ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 58.

²⁷ Nabízí se samozřejmě otázka, zda Celsus nemohl znát Lukášovo evangelium, ve kterém se tato námitka také objevuje a kterou se snaží Matouš vyvrátit následujícím způsobem: „Když se ženy vzdálili, někteří ze strážce přišli do města a oznámili velekněžím, co se všechno stalo. Ti se sešli se staršími, poradili se a dali vojákům značné peníze s pokynem: „Řekněte, že jeho učedníci přišli v noci a ukradli ho, když jste spali...“ (Mt 21,11-13).

1.2.5. Význam antických nekřesťanských pramenů vzhledem k otázce Ježíšovy historicity

Možná se čtenáři bude zdát, že následujících několik řádek vkládám do textu poněkud násilně a nezávisle na obsahu celé práce. Částečně tomu tak možná je, ale zároveň musím namítnout, že právě nyní se to vzhledem k tomu, co bylo rozebíráno v kapitolách o mimokřesťanských pramenech, hodí. Právě teď je totiž vhodné předložit námitky vůči popírání Ježíšovy existence a položit otázku: „**Žil vůbec Ježíš?**“ I v současné době totiž můžeme narazit na články v novinách a časopisech, které se snaží čtenáři předložit důkazy o tom, že Ježíš je osobností, která nikdy nežila - tuto otázku však „*kladou především lidé, kteří kromě několika letmých útržků o tomto tématu nic nevědí.*“²⁸

Tato otázka byla původně nastolena již badateli v 19. století - počátkem popírání Ježíšovy existence byl spis, který vydal protestantský teolog Friedrich Strausse s názvem *Das leben Jesu kritisch bearbeitet*.²⁹ Ve svém díle došel na základě analýzy Ježíšových zázraků v evangeliích, které porovnával s bohatou antickou literaturou, k závěru, že tato vyprávění nemohou být považována za líčení skutečných událostí, nýbrž za něco mytického a neskutečného. Tím však ještě Ježíšovu historicitu nepopíral. Na Strausse navázala celá řada dalších badatelů, kteří na základě srovnávání evangelijských textů s helénistickou náboženskou literaturou a s některými texty Hebrejské bible (především celý pašijní příběh je prostoupen starozákonními citáty), dospěli k podobnému názoru, tedy k tomu, že „*postava Ježíše je veskrze překryta kultem Krista a křesťanskou mytologií, koncipovanou namnoze v závislosti na helénistických mýtech a mystériích.*“³⁰

Někteří badatelé šli ještě dál a vyslovili domněnku, že Ježíš vůbec nežil. Například Arthur Drews tvrdí, že Ježíš je pouhý mýtus, „vymyšlený bůh“, a že jako historická osoba nikdy neexistoval. Nebudeme se zde zabývat jeho myšlenkami, založenými na značně vykonstruovaném nábožensko-historickém srovnávání starozákonních textů, evangelií a pavlovských epištol, protože jsou dnes již překonané. Za pozornost stojí spíše úvaha, že nejvýznamnější dokladem myšlenky, že Ježíš nežil, je sám Nový zákon, ve kterém je příběh Ježíše z Nazaretu silně překryt zvěstí Krista. Avšak každý, kdo čte Nový zákon pozorně a přistupuje

²⁸ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 57.

²⁹ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 5.

³⁰ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 59.

k studiu textů historicko-kritickou metodou, může snadno rozpoznat, že Nový zákon obsahuje celou řadu pasáží, jež mají patinu původnosti, a že zvěst ukřižovaného Krista je navázána na odrazový můstek, kterým byl život reálné a hmatatelné historické osobnosti – Ježíše z Nazaretu.

Celý spor o povahu Ježíšovy historicity, vyvolaný již v 19. století, měl ale jednu kladnou stránku. Vyvolal nový výzkum křesťanských i mimokřesťanských pramenů, odborníci se začali opět zajímat o duchovního ovzduší v Ježíšově době a byla rozpracována řada nových metod, které nám i v současnosti dovolují prostupovat jednotlivými textovými vrstvami křesťanských pramenů a pomáhají nám odhalovat, i když jen útržkovitě, doklady o Ježíšově historicitě.

Zároveň je třeba konstatovat (a proto je tato kapitola zařazena právě na toto místo), že podstatnou roli ve vyvracení názorů o Ježíšově ahistoričnosti hrají i mimokřesťanské antické prameny. Žádný z výše uvedených pramenů totiž **neproblematizuje Ježíšovu historicitu a naopak o něm pojednává jako o konkrétní historické bytosti žijící v konkrétním čase a konkrétním prostoru.** A to dokonce i prameny vůči křesťanství evidentně nepřátelské (Tacitus, Celsus). Musíme sice konstatovat, že tato svědectví nejsou tak četná, jak bychom si přáli, a ke všemu zpravidla, s výjimkou Tacita, ukazují spíše na existenci věřících, kteří se dovolávají Krista. Avšak, jak bylo řečeno, chudost těchto pramenů je pochopitelná a už jen svědectví Tacitovo by nemělo nikoho nechat na pochybách o tom, že Ježíš vsutku žil.

Nyní se přesuneme k poslednímu souboru pramenů, která pojednávají o Ježíši. Můžeme mezi ně řadit jednak epištoly apoštola Pavla, ale především novozákonní i nekanonická evangelia (v této práci však vzhledem k jejímu rozsahu budeme pracovat pouze s evangelií kanonizovanými, novozákonními). Evangelia jsou dalším významným dokladem Ježíšovy historicity a to i přes to, že záměrem evangelistů nebylo napsat historické pojednání o Ježíši. Evangelia nejsou historickým pramenem, ale spíše dokladem víry, ve kterém evangelisté chtěli Ježíše zvěstovat jako od Boha poslaného Pána a spasitele, kterého Bůh vzkřísil z mrtvých. I přes to ale „*evangelijním vyprávěním prosvítají bloky původní ústní tradice, z nichž jsou patrné některé zcela konkrétní obrysy Ježíšova působení a poprav.*“ ³¹

³¹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 59.

Na závěr této kapitoly ještě jeden argument proti popíračům Ježíšovy dějinnosti. Tento argument bude zřejmě pro čtenáře lépe pochopitelný až na základě dalšího textu, ale rozhodně má své místo zde. Je jím vlastní akt Ježíšova ukřižování, „*který ztížil a velmi znesnadnil rozšíření nové víry mezi Židy i pohany.*“³² Kříž byl totiž nepochopitelným bláznovstvím a trvalo nějakou dobu, než byli lidé schopni akceptovat, že mesiáš může skončit takovou smrtí, jakou se uzavřel i příběh Ježíše v době, kdy skutečně krácel po zemi judské a galilejské.

1.3. Svědectví křesťanského původu

Prameny o kterých jsme hovořili na předcházejících stránkách nám přinášejí jen kusé informace o Ježíšově osobě. Více méně nám slouží jen jako doklad jeho historicity a předkládají nám pouze velmi málo konkrétních údajů, i když i toto málo je někdy podstatné, jako třeba Tacitovy informace o Ježíšovi. Pokud se však nechceme spokojit s pouhým dokladem jeho historicity, ale naopak toužíme odhalit více o Ježíšovi jako historické osobě a chceme, aby před námi vystoupil plastičtěji jako skutečná lidská bytost s různými vlastnostmi, myšlenkami a třeba i pocity, nezbyvá nám než sáhnout po prameni nejdůležitějším, po Novém zákonu.

Čtenář Nového Zákona však musí být na pozoru, jelikož jen některé jeho části nám dovolují proniknout hlouběji do jednotlivých vrstev tohoto mikrohistorického zkoumání. Které části to jsou? Odpověď je nasnadě. Jedná se o takzvaná **synoptická evangelia** (viz dále), která nejen že jsou nejdůležitějším svědectvím o Ježíšově historicitě, ale zároveň nám při pozorné a kritické četbě dovolují proniknout skrze jednotlivé textové vrstvy k Ježíši jako k člověku s určitou vizí a koncepcí soudobého světa.

Kromě synoptických evangelií obsahuje Nový zákon i řadu dalších textů, které jsou ale spíše „*pramenem pro rekonstrukci různých fází vývoje křesťanské víry a jejího utváření, nepřinášejí však žádné zmínky o Ježíši.*“³³ Výjimkou je **Janovo evangelium** (kterým se budeme letmo zabývat v kapitole o povaze evangelií jakožto historického pramene) a **některé epištoly apoštola Pavla**. Tyto epištoly nám slouží jako zdroj relativně základních informací Ježíšova života i jako další potvrzení Ježíšovy historicity. Jejich hlavní přínos ale spočívá v něčem jiném - jsou

³² TRILLING, W. *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 19.

³³ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 61.

zdrojem informací pro rekonstrukci různých fází vývoje křesťanské víry (stejně jako Skutky apoštolské) a o Ježíšovi přinášejí jen velmi kusé údaje, ale i přesto je nyní na místě se na tyto údaje podívat trochu blíže.

Nový zákon: Kniha uznávaná autoritativně v křesťanské církvi sestávající již několik staletí z 27 knih je druhou částí křesťanské Bible. Svým názvem se na jednu stranu odlišuje od židovské Bible, na druhé straně na ni užitím slova „zákon“ navazuje. Meritem celého Nového zákona je působení a kázání Ježíše Krista a počátky křesťanství jakožto víry v Krista. Jednotlivé knihy, které Nový zákon obsahuje, vznikaly přibližně mezi lety 50-150 n.l.

Nejstarší knihy, které dnes tvoří součást Nového zákona, vznikly velmi brzy po Ježíšově ukřižování – v 50 letech a jedná se o epištoly apoštola Pavla. Již za Pavla bylo totiž zapotřebí připomenout způsob Ježíšova chování a myšlení a především písemně zpracovat ústní tradici o Ježíšovi a tím se pokusit zabránit jejímu nekontrolovatelnému rozvíjení.

K tomu, aby mohla vzniknout idea kánonu jakožto literárního celku, bylo zapotřebí, aby se splnily dva předpoklady: (1) Existence písemný materiálů, které by mohly být kanonizovány a (2) aby bylo zřejmé, že mezi dobou Ježíšova příběhu a dovršením dějin uplyne určitý dějinný čas (což nastalo až po období prvotního povelikonočního entuziasmu). Vlastní idea kánonu byla zformována před polovinou druhého století, ve 2. století je již zřetelně ustavena, a tak se především diskutovalo uvnitř církve o hranicích budoucího kánonu.

Diskuze probíhala poměrně dlouho, a proto můžeme u různých raně křesťanských teologů, filosofů a myslitelů najít rozdílný výčet knih, jež tehdejší kánon obsahoval. Nakonec byl v roce 382 definitivně ustanoven kánon o 27 knihách. Takto ho schválila Římská synoda a stejně učinila i Africká synoda v Hippo Regiu (roku 393) a v Kartágu (v letech 397 a 419). Tím byl vývoj novozákonního kánonu uzavřen, i když v celkovém kánonu křesťanské církve, jehož idea a základní osnova je uznávána všemi, trvaly ještě a trvají dodnes rozdíly v pojetí rozsahu Starého a u početně menších východních historických církví i Nového zákona.

Dnes tedy Nový zákon obsahuje těchto 27 knih: 4 evangelia (Marek, Matouš, Lukáš a Jan); Skutky apoštolů; 14 listů připisovaných apoštolu Pavlovi; List Jakubův; První a druhý list Petřův; Tři listy Janovy; List Judův a Zjevení Janovo.

1.3.1. Epištoly apoštola Pavla

Hned na začátek si položíme otázku, proč jsou Pavlovy listy vzhledem ke své informativní hodnotě o Ježíšovu životě tak skoupé. Nemělo by tomu být právě naopak? Vždyť je Pavel psal někdy mezi lety 50 - 56 n.l. a měly by tedy vzhledem k době svého vzniku zachycovat nejvíce z dochované ústní tradice. Ale tak tomu ve skutečnosti není. Epištoly totiž mají dvě základní charakteristiky:

1) Jsou **výtvořem věřícího člověka, pro kterého byl Ježíš především ukřižovaný a vzkříšený Pán**, takže se „*Pavel ve své vehementní zvěsti spásy a nového života v Kristu zcela obejde bez vyprávění jediného příběhu z Ježíšova života a bez citací Ježíšových výroků.*“³⁴

2) Pavlovy epištoly nebyly psány jako **historická** zpráva o Ježíšově životě, ale „byly často improvizovány, ve spěchu mezi dvěma cestami, diktovány po dni věnovaném celodenní práci stanařskému řemeslu nebo hlásání evangelia; člověkem utmáčeným námahou, zasypaným starostmi, které mu působily církevní obce a které jej nutily, aby aspoň na dálku, i když písemně, když to nešlo osobně a ústně, rozptyloval nedorozumění a nepochopení, dal poučení nebo pokyn, rovnal spory, odpovídal na otázky a podobně. **Byly to dopisy psané pro přítomnou chvíli, ne pro budoucnost.**“³⁶ Tato citace je silně psychologizující a prezentuje Pavla jako velkého světce, ale dodejme, že nejspíše není daleko od pravdy, jak se můžeme dočíst v několika málo poznámkách, jež Pavel zanechal o svém životě v epištolách.

Pavlovy Epištoly v Novém zákonu: Epištoly apoštola Pavla představují podstatnou část Nového zákona a jsou zároveň jeho součástí nejstarší. Mezi badateli se vedou dlouhou dobu spory o to, které z epištol připisovaných Pavlovi jsou psány opravdu jeho rukou a které jsou až takzvané **deuteropavlovské** (deuteropauliny) – tedy psané nebo přepracované některým z jeho žáků nebo příznivců, avšak v Novém zákoně je jejich autorství prisuzováno Pavlovi. Za tradičně Pavlovy jsou uváděny následující listy: 1. Tesalonickým, Galatským, 1. a 2. Korintským, Filipským, Filomenovi a Římským.³⁵

³⁴ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 58.

³⁵ Největší spory se vedou především ohledně 2. Tesalonickým, Efezským a Koloským. K tomu blíže: BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. s. 225-226. POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 153-258.

³⁶ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 14.

Ale i přes to můžeme na základě podrobné analýzy pasáží některých epištol doslova vypreparovat z Pavlových textů jisté konkrétní údaje, které se váží k historickému Ježíši a jeho působení. V epištolách můžeme nalézt následující údaje: 1) Vzhledem k tomu, že epištoly vznikaly dvacet let před sepsáním Markova evangelia, mohly nepřímo zachovat některé informace z první ruky – tyto informace mohl Pavel získat především od osobností z blízkého Ježíšova okolí. Pro nás je téměř nejdůležitější, že se znal osobně s Petrem (jejich vztah však místy nabýval ambivalentní povahy), jak víme z *Ga 1,18* – „...vydal jsem se do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem, a zůstal jsem u něho dva týdny“. Dá se předpokládat, že tohoto setkání Pavel využil nejen k řešení soudobých palčivých otázek, ale že také Petra žádal o svědectví a informace ohledně Ježíše a jeho života.

2) Díky životopisným údajům z *Ga 1,19* se také dozvídáme, že se Pavel setkal s Jakubem Spravedlivým. Pavel v tomto místě píše: „*Nikoho jiného z apoštolů jsem neviděl, jen Jakuba, bratra Páně*“. Není tato skoupá poznámka velmi cenným důkazem Ježíšovy historicity? Vždyť Pavel, tento silně, snad až extaticky věřící člověk, by bratrem Pána nenazval jen tak někoho! Jakub tedy musel být bratrem Ježíše (jak nám dokládají i jiné části NZ) a to tedy také znamená, že Ježíš musel skutečně žít!

3) Dále se od Pavla o Ježíšovi dozvídáme několik dalších významných informací, které zaznamenal spíše mimoděk, ale pro nás jsou cenným dokladem, protože odpovídají tomu, co čteme v evangeliích. A protože evangelisté Pavlovy listy neznali, tak toto „dvojití potvrzení“ dává těmto informacím punc důvěryhodnosti. V *Ga 4,4* se můžeme například dočíst, že „...*Bůh poslal svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu*“. Ze slov „podrobeného zákonu“ můžeme usuzovat, že Ježíš byl Žid. Dále: vzhledem k množnému číslu užitému v *1K 9,5* víme, že Ježíš měl nejméně dva bratry, a že jeden se jmenoval Jakub (jak již víme z *Ga 1,19*). Kromě Jakuba a Petra dokládá Pavel dalšího z apoštolů, kterého osobně znal – Jana (*Ga 2,9*) a také ví, že tito tři byli součástí jádra učedníků, které kolem sebe Ježíš shromáždil a kterým se říkalo „Dvanáct“ (*1K 15,5b*). Dále Pavel dokládá Ježíšův kříž (který je ostatně jádrem jeho zvěsti) například ve *Fp 2,8* slovy „*v poslušnosti podstoupil smrt, a to smrt na kříži*“. Tím jen v souladu s evangeliem potvrzuje další historický fakt – Ježíšovo ukřižování. Velmi zajímavé také je, že Pavel zná tradici o poslední večeři, při níž před svým prozrazením a zatčením mluvil Ježíš se svými žáky o smyslu svého nadcházejícího utrpení – „*když lámal*

*chléb, řekl, že jeho smrt přijde k dobru učedníkům a po večeři vzal kalich s vínem a mluvil o nové smlouvě ve své krvi. Tato metafora byla odvozena od tehdejšího způsobu uzavírání smluv, při nichž byla zabijena obětní zvířata. Tento oddíl má pozdější mírné odchýlené paralely v synoptických evangeliích“*³⁷ (nechci zde všechny poměrně rozsáhlé pasáže citovat, ale čtenáři doporučuji vzít do ruky Nový Zákon a srovnat 1K 11,23-26; Mk 14,22-25; Mt, 26, 26-29 a L 22,15-25 – jedná se o velmi dobrou prezentaci synoptické otázky i o doklad vývoje původně ústní tradice).

4) Z dalších informací už jen čtenáře upozorním na to, že Pavel mluví o Ježíšově původu z Davidova rodu (Ř 1,3 srv. Např L 2,4). Také dvakrát cituje výroky Ježíše³⁸ týkající se pravidel platných pro jeho stoupence (například 1K 7,10-11 srov. Mt 5,32; Mk 10,11; či 1Te 4,15), ale jelikož jsou pro nás tyto citace vzhledem k otázce Ježíšovy historicity a jeho „reálné“ podoby druhořadé, nebudeme se jimi dále zabývat.

Nyní opustíme Pavla. Významnější roli v této práci sehraje až v kapitolách týkajících se vzniku a vývoje křesťanské víry. Na tomto místě jsme o něm pojednávali především proto, abychom prezentovali význam Pavlových svědectví jako dokladu existence historické osoby Ježíšovy. Jak už bylo řečeno, „*Pavlovi nešlo o to, aby v listech vypravoval něco ze života Ježíšova, tím méně mu šlo o to, aby v listech svědčil o jeho existenci, kterou v jeho době nikdo nepopíral a popírat nemohl, když ještě žili svědci jeho života, působení a smrti.*“³⁹ I přes to nám ale zanechal některé podstatné údaje o Ježíšovi a tato kapitola by měla čtenáři, který si do ruky vezme Nový zákon, sloužit k tomu, aby si těchto údajů dokázal všimnout.

1.3.2. Evangelia

Evangelia můžeme považovat za nejpodstatnější prameny při pokusu o rekonstrukci základních rysů Ježíšova vystoupení a v návaznosti na to i při pokusu o rekonstrukci Ježíšovy osobnosti a faktických údajů, které se jí týkají, což je jedním z cílů této práce. Hned na počátku se pokusme shrnout základní informace o

³⁷ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 21.

³⁸ Zde se nabízí otázka, zda neměl Pavel v ruce sbírku Ježíšových výroků - pramen Q. Na druhou stranu se však nabízí protiotázka, proč ve svých listech necitoval více výroků, a to především těch, jimiž mohl podpořit svou tezi o svobodě víry od Mojžíšova zákona? Kdyby ji znal, tak by přeci na podporu svých myšlenek výroky Pána citoval.

³⁹ KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950. s. 17.

evangeliích, které by měl mít čtenář Nového zákona (i této práce) neustále na paměti. Tyto informace pak budou dále podrobněji rozšířeny (kromě bodů 1 a 6):

- 1) Pojem evangelium znamená radostné poselství, radostnou zvěst. Může však být užíváno ve více významových konotacích. Slouží k označení Ježíšova kázání, že se přiblížilo boží království, stejně tak jako může označovat zvěst prvních křesťanů, že Ježíš je Kristus, spasitel – evangelium o Kristu. V neposlední řadě slouží toto slovo jako označení spisu – v tomto významu s ním budeme pracovat nejčastěji i v této práci.
- 2) Základním předpokladem vzniku evangelií byla dějinná skutečnost: život a působení Ježíše z Nazareta.
- 3) Evangelia nejsou kronikářské záznamy. Záměrem pisatelů-redaktorů evangelií nebylo napsání Ježíšova životopisu ani uchování historické paměti na Ježíše, ale zvěstování Ježíše jako Krista Pána, spasitele.
- 4) Novozákonní evangelia jsou celkem čtyři. První tři – evangelium podle Marka, Matouše a Lukáše – jsou takzvaná evangelia synoptická (souhledná). To znamená, že mají na mnoha místech stejný obsah nebo dokonce stejné znění. Zároveň ale také vykazují různé více či méně závažné odlišnosti a některé pasáže jsou dokonce obsaženy jen v jednom z evangelií.
- 5) Při četbě a studiu evangelií si každý čtenář musí dobře uvědomovat, že se sestávají minimálně ze tří základních vzájemně se prolínajících dimenzí: setkávají se zde historické vzpomínky na Ježíše s jeho hodnocením prvokřesťanskou tradicí a především s hodnocením Ježíše jednotlivými evangelisty, kteří si vytvářejí svou osobitou teologickou koncepci. Tyto tři základní složky musíme mít stále na mysli, pokud se chceme pokusit rekonstruovat, co je a co není historie.
- 6) Četba evangelií je „četbou úsporného textu, ve kterém není přebytečných slov, každé slovo má svůj důvod a svůj záměr. Při četbě je třeba mít na zřeteli co je v textu skutečně řečeno, ale zejména čtenář obeznámený s pozdější křesťanskou tradicí by si měl bedlivě všímat i toho, co v textu řečeno není.“⁴⁰

⁴⁰ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 60.

Nyní si jednotlivé body trochu přiblížme a rozšířme. K bodu č. 2 není prakticky co dodávat. Vzhledem k předcházejícím kapitolám i kapitole této musíme toto východisko považovat za fakt, jinak by bylo bezpředmětné takovouto práci psát i číst.

U bodu č. 3 se však již trochu zastavme: Nový zákon byl po dlouhou dobu chápán zcela dogmaticky, takže všechna vypravování, která obsahuje, byla považována za odraz skutečných historických událostí. Současné moderní bádání však samozřejmě tuto myšlenku dávno překonalo, a kromě toho, že přišlo s novými interpretacemi Ježíšovy zvěsti (existencionální, humanistická), posunulo chápání evangelijních vyprávění více k legendám a mýtům. Zároveň by však bylo nesprávné považovat vše, co evangelia vypravují, za mýty a legendy. **Ve skutečnosti se v evangeliích neustále prolíná rovina mýtická s rovinou historickou.** Je jen zapotřebí tyto dvě roviny od sebe důsledně odlišovat. Proto musíme k evangeliím přistupovat nanejvýš obezřetně a to především historicko-kritickou metodou. I tak se ale čtenáři jistě na mnoha místech stane, že se nad evangelijním textem pozastaví, a bude nucen si položit otázku: „*kde začíná a kde končí historický či autentický Ježíš a kde je do historického Ježíše promítnut Kristus křesťanské víry?*“⁴¹

Body č. 4 a 5 by potřebovaly rozsáhlý společný komentář, na který zde není dostatek prostoru. Doporučuji proto čtenáři, který by měl zájem o rozsáhlejší rozbor evangelijní problematiky, sáhnout po knize prof. Dr. Petra Pokorného, DrSc. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*,⁴² která mapuje nejen současný stav bádání, ale i debaty o mnoha velmi složitých otázkách textových vrstev i dějin jejich redakce. Nyní se pokusíme pro čtenáře alespoň shrnout základní informace, jejichž znalost je nezbytná pro další výklad.

Na začátek si uvedme fakta, která nám situaci spíše ulehčují než komplikují. **Všechna synoptická evangelia jsou spojena společnou osnovou:** po svém křtu od Jana Křtitele zvěstuje Ježíš království Boží, káže a koná divy v Galileji, poté odchází do Jeruzaléma, kde slaví se svými žáky velikonoční hod Beránka (židovský svátek Pesach) a kde je nakonec zatčen, falešně obviněn a popraven ukřižováním. I Janovo evangelium, o kterém jsme se zatím nezmiňovali, má některé kratší části společné se synoptiky, avšak „*zachycuje již poměrně pokročilou fázi*

⁴¹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 64.

⁴² POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993.

*raněkřesťanské christologie...význam Krista u Jana dokonce nabývá již prvních náznaků christologie jako nauky...na druhé straně však v Janově evangeliu najdeme pasáže, které sdělují něco zcela konkrétního o Ježíši jako historické postavě a mají patinu až bezprostředního vyprávění pamětníka.“*⁴³ Janovo evangelium proto budeme při pokusech o rekonstrukci historického Ježíše využívat jen minimálně, abychom naši situaci ještě více nekomplikovali.

Nyní se podívejme na problémy, které bádání spíše ztěžují. To, že se v synoptických evangeliích opakují stejné látky, totiž navozuje řadu problémů: „*je to především otázka, které ze tří synoptických evangelií bylo předlohou dvěma dalším.*“⁴⁴ Tím před námi vyvstává otázka doby vzniku jednotlivých evangelií a problematika vzájemné závislosti synoptiků. Mezi většinou badatelů panuje v současné době shoda v tom, že za nejstarší synoptické evangelium je považováno evangelium Markovo, zbývající dvě z něj čerpala jako z předlohy. Doba jeho vzniku se odhaduje mezi lety 60-70. Jelikož však Marek pravděpodobně ví o židovské válce a zničení Jeruzaléma Římany, tak se jeho vznik datuje spíše na konec šestého desetiletí. Matoušovo evangelium vzniklo pravděpodobně kolem roku 70, Lukášovo kolem roku 80 a Jan psal nejspíše v rozmezí let 90-100. Blíže zde vysvětlovat argumenty právě pro toto řazení je bezpředmětné. Měli bychom však alespoň upozornit na to, že někteří přední badatelé s tímto výkladem i přes řadu existujících argumentů nesouhlasí a upřednostňují odlišnou chronologii, jako například Albert Schweitzer, který pokládá za nejstarší evangelium Matoušovo, nebo David Flusser, jež upřednostňuje stáří evangelia podle Lukáše.⁴⁵

Kromě otázky vzájemné závislosti a doby vzniku však vyvstává ještě jeden velký problém, zformulovaný poprvé již na konci 18. století G. E. Lessingem, který „*zveřejnil svou hypotézu o blíže neurčeném hebrejském prameni, z něhož čerpali všichni evangelisté, včetně Jana.*“⁴⁶ Jelikož evangelia začala vznikat nejdříve v 30. až 40. let po událostech, které líčí, můžeme tuto domněnku považovat za věrohodnou. Podle tohoto předpokladu musela být nejprve velká část materiálu, která je obsažena v evangeliích, zachycena pouze ústně a byla vyprávěna v semitském prostředí, tedy aramejsky. Předpokládá se, že z tohoto ústního

⁴³ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 61-62.

⁴⁴ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 61.

⁴⁵ K této problematice blíže: FLUSSER, D. *Ježíš*. Praha : OIKOIMENH, 1999. s. 20. SCHWEITZER, A. *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení*. Praha, Vyšehrad 1989. s. 90-101.

⁴⁶ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 54.

vyprávění postupně vzešla sbírka Ježíšových výroků, kterou užívali autoři Matoušova a Lukášova evangelia. Tato sbírka Ježíšových výroků, Loggií, bývá označována jako **Quelle-pramen**, zkráceně pouze **Q**. Hodnota této myšlenky spočívá v tom, že nám umožňuje (i přes řadu dalších otázek, které vyvolává) lépe pochopit vzájemnou souvislost a podobnost jednotlivých evangelií.

Poslední, u čeho je nezbytně nutné se v tuto chvíli zastavit, je zdůraznění **promítnutí osobnosti redaktora-evangelisty do jeho výtvoru**. Osobnost evangelisty jako zcela konkrétního člověka se do evangelia nepromítá jen skrze jeho vlastní myšlenkové koncepce a jeho náhled na problematiku, ale i skrze dobu, ve které evangelista žil a tedy skrze problémy, které on a s ním i rodící se křesťanská církev v aktuálním stádiu vývoje museli řešit. V důsledku toho můžeme v podstatě hovořit o odlišných a specifických teologických koncepcích, které si každý evangelista vytváří a které také promítá do celého díla a tedy i do svého pojetí Ježíše.

Abychom si alespoň náznakem přiblížili, co konkrétně je tím myšleno v evangeliijním textu, podívejme se na dva příklady. První příklad bude vycházet z Matoušova evangelia a doloží nám, jak se názory evangelisty promítly do jeho pojetí Ježíše. Druhý příklad pak bude vycházet z celkové charakteristiky Lukáše a demonstruje nám, jak evangelista v součinnosti s dějinami rozvíjí specifickou teologickou koncepci.

1) Matouš: Na základě pozorné četby Matoušova evangelia si můžeme všimnout, že teologické a redakční dotvoření jím zpracovávané látky má myšlenkově blízko k okruhu Jakuba, Ježíšova bratra. Ten převzal po Petrovi vedení Jeruzalémské obce a svými názory ostře kontrastoval s Pavlem a jeho pojetím víry jako Kristem darované svobody od zákona. Pisatel Matoušova evangelia kladl důraz především na skutky a na zákon a měl „obavu z možné dezinterpretace Pavlovy teologie či snad ze skutečného posunu Pavlovy zvěsti některými jeho gnosticizujícími vykladači směrem k mravní nezávaznosti.“⁴⁷ V návaznosti na to jde Matoušovi především o život v poslušnosti boží vůle, o plnění zákona a o skutky a takto rozumí i Ježíši jako Kristu. Ježíš je u Matouše tedy nejvíce židovský. Doložme si to konečně na příkladu: U Matoušova Ježíše můžeme v některých podobenstvích odhalit silné židovské kořeny. Jedná se především o **podobenství o**

⁴⁷ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 71.

družičkách (Mt 25,1-12), ve kterém pošetilé družičky, jež si s sebou nevzaly olej do lamp, a nestihly proto začátek obřadu, byly pro své nepřikladné chování ženichem odehnány nekompromisními slovy „*Amen pravím vám, neznám vás*“ (Mt 25,12). Snad ještě výrazněji vystupují Ježíšovy židovské rysy u Matouše v **podobenství o fíku**, který nemá plody. Ježíš fík zatracuje a trestá. Plody fíku jsou totiž v Matoušově pojetí skutky a tak tento Matoušův Ježíš stojí silně v rozporu s Ježíšem Markovým, který stejné podobenství koncipuje jiným způsobem – fík, který nemá plody, má stále šanci plodit, pokud budeme věřit! Rozpor mezi pojetím Lukášovým a Markovým je evidentní a to i jen na základě výše zmíněného letmého seznámení s Markovou teologickou koncepcí.

Než se dostaneme k druhému příkladu, uveďme ještě jako prezentaci komplikovanosti synoptické otázky následující pasáž z Matouše. Jedná se o **podobenství o dělnících na vinici** (Mt 20,1-16), které je v rámci Lukášovy teologické koncepce textem ojedinělým a překvapivým. V tomto podobenství smluví hospodář s dělníky, které si najme, odměnu denár na den. Během dne pak najme několik dalších dělníků, a poslední dokonce v pět hodin odpoledne, tedy hodinu před koncem. Při vyplácení mzdy na konci dne dostanou všichni dělníci stejně, tedy jeden denár, a tak ti, kteří pracovali celý den „*reptali proti hospodáři: tihle poslední dělali jedinou hodinu, a tys jim dal stejně jako nám, kteří jsme nesli tíhu dne a vedro!*“ (Mt 20,11-12) Na to jim hospodář odpověděl: „*Příteli, nekřivdím ti! Nesmluvil jsi se mnou denár na den? Vezmi si, co ti patří, a jdi! Já chci tomu poslednímu dát jako tobě*“ (Mt 20,13-14). Toto podobenství doslova prolamuje Matoušovu teologickou koncepci a je v kontrastu s židovskou pointou obsahově podobného podobenství, kde hospodář odmění vynikajícího pracovníka tím, že ho vezme po dvou hodinách práce, aby se s ním procházel, jelikož za dvě hodiny vykonal víc než ostatní za celý den. Co nám však takto radikální odklon od evangelistovy teologické koncepce může prozradit? „*Slavné Matoušovo podobenství o dělnících na vinici trčí v Matoušově evangeliu jako třaskavina, která nebezpečně nezapadá do celého ostatního Matoušova moralistního principu. Že pisatel Matoušova evangelia i toto podobenství do svého spisu vestavěl, lze chápat i tak, že přes jeho teologický profil a záměr byla mu úcta ke starší tradici směřovatější než jeho vlastní teologická koncepce.*“⁴⁸

⁴⁸ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 78.

2) **Lukáš:** Jak už jsme uvedli výše, předpokládaná doba vzniku Lukášova evangelia je kladena do období kolem roku 80. Jedná se o období, ve kterém rané křesťanství nabývá pomalu ale jistě na síle a začíná si utvářet své vlastní dějiny. A právě tento fakt si velmi dobře uvědomuje i Lukáš. Proto se ve své teologické koncepci snaží pochopit místo církve v rámci božích dějin spásy. Dochází nakonec k tomu, že událost spásy – kříž a vzkříšení, není koncem dějin, nýbrž středem dějin. Jeho teologie se tak v důsledku vlivu vývoje křesťanství stává **teologií dějin spásy**. Možná právě proto je jeho Ježíš Ježíšem odpouštějícím a milosrdným, dávajícím další šanci, Ježíšem, který stojí v protikladu k Matoušově moralistní koncepci. „*Tento literárně propracovaný a teologicky ne tak náročný, i když domyšlený koncept Lukášovy teologie se stal řečištěm, po kterém proplulo křesťanství ze svého raného období i ze svých krizí nedostavivšího se Kristova příchodu vsříc evropským dějinám, v nichž se bude konstituovat církev jako spolupodílnice božího díla spásy.*“⁴⁹

Upřímně doufám, že několik předcházejících stránek zabývajících se letmo problematikou evangelií – jejich dobou vzniku, způsobem přístupu a studia, případně i náznakem komplikovanosti teologických koncepcí jednotlivých evangelistů - přispělo k tomu, že každý čtenář nyní bude přistupovat k evangeliím (nejen synoptickým) s největší obezřetností a kritickým odstupem. Byl bych nerad, aby to znamenalo, že čtenář bude pokládat vše, co evangelia obsahují, za smyšlené, ale je mým velkým přáním, aby si všichni uvědomovali, jak komplikovaný text každé jedno evangelium je, a že je tedy zapotřebí mít na paměti celou řadu důležitých upozornění, aby jejich historická rovina mohla vyniknout.

⁴⁹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 82.

2. Metoda práce s prameny

Jak si čtenář zajisté uvědomuje, problém práce s raně křesťanskými prameny spočívá v tom, že prošly raně křesťanskou redakcí a že synoptická evangelia, která obsahují většinu materiálů, s nimiž budeme pracovat, jsou sice sestavena z více pramenů, ale ty se většinou překrývají jen z určité části. Je proto na místě prezentovat některé základní metody, které jsou užívány při práci s křesťanskými prameny. Částečně navážeme na kapitulu předcházející, týkající se novozákonních (synoptických) evangelií, protože především z práce s nimi budeme vycházet.

Během přecházejících dvou staletí badatelé rozpracovali celou řadu metod, skrze něž se snažili proniknout jednotlivými textovými vrstvami k „usazeninám“, které odrážejí původní tradici o Ježíšovi a tím snad i původní rysy Ježíšovy a jeho učení. Jelikož se tyto metody stále vyvíjejí a mění – některé jsou zavrhovány a jiné díky svým přínosům nadšeně přijímány – není v možnostech této práce je všechny popsat. A v podstatě to ani není nutné, protože některé z těchto metod jsou skutečně neochvějné a užívané v podstatě od počátku moderního kritického bádání. Na ty se v této krátké, ale ne nevýznamné kapitole, zaměříme, a to nejen pro jejich hodnotu, ale také proto, že pozorný čtenář evangelií si hned sám může vyzkoušet aplikaci některých z nich.

Z povahy pramenů vyplývá, že **není možné podat pozitivní důkaz o historicitě každé jednotlivé události a každého tradovaného výroku**. Jak už jsme mohli vidět, je to dáno především tím, že novozákonní autoři obracejí svůj zájem k tomu, jak by posloužili víře, nikoliv jak by vyličili historické skutečnosti.

Jistý důkaz o historicitě by byl proto možný jen tak, kdybychom pro každou událost a pro každý výrok měli k dispozici **jiná doplňující věrohodná svědectví**. V podstatě bychom tedy vyžadovali potvrzení předkládaných informací **dvěma nezávislými svědky**. Tomu tak zpravidla ale není. Je sice pravdou, že pokud budeme pracovat s myšlenkou o existenci pramene Q, o kterém jsme hovořili, můžeme alespoň někdy v celku spolehlivě vycházet z takzvaných **dublet** – tedy shodných textů v Markově evangeliu a v prameni Q. Jelikož však velmi často tuto možnost nemáme, „*je třeba uvažovat o tom, jak v metodologii kritického bádání*

nahradiť nezávislého svedka.“⁵⁰ Väčšinou toho docílíme tým spôsobom, že se snažíme hodnotiť **vnitřní kritéria věrohodnosti**.

Často užívanou metódou, ktorá souvisí s kritériem vnitřní věrohodnosti, je takzvané **kritérium nepodobnosti**.⁵¹ Toto kritérium vychází z myšlenky, že jednotlivá evangelia obsahují pasáže, u nichž lze doložit, že „*svědek nemohl mít zájem na tom, aby informaci, kterou od něho čerpáme, sám vytvořil.*“⁵² Podle tohoto kritéria můžeme určitou informaci či výrok považovat za autentické, pokud je nelze vysvětlit ze zájmu tehdejšího židovství ani ze záměru prvotní církve. V evangeliích můžeme najít celou řadu takových textů. Typickou ukázkou kritéria nepodobnosti je například **rozhovor Ježíše s učedníky u Cesareje Filipovy** (srov. Mk 8,27-33; Mt 16,13-23; Lk 9,18-22). Ježíš se v této významné pasáži (kterou se budeme zabývat v kapitole o Ježíšovu mesiášském sebevědomí) dotazuje svých učedníků na to, co si o něm myslí. Po té, co se mu ale nelíbí Petrova odpověď, hněvivě se na něj oboří slovy „*jdí mi z cesty, satane*“ (Mk 8,33). Je velmi pravděpodobné, že redaktori evangelií by nejraději tuto rozmíšku mezi Ježíšem a „skálou, na niž má být vystavena křesťanská církev“ vyretušovali. Jelikož však tradice byla silnější než přání evangelistů, podvolili se jí a do své redakce tuto pasáž vložili. Je důležité poznamenat, že i když je v takovýchto pasážích historická tradice a reminiscence velmi pravděpodobná, ba dokonce téměř jistá, nemůžeme takové pasáže, které jsou v jednotlivých evangeliích zaznamenány, považovat za přímý zápis Ježíšových slov.

Toto základní kritérium lze doplnit například **kritériem koherence** (soudržnosti), které je druhotné (ale také velmi významné) a podle něho seřazujeme zjištěná data. – „*text můžeme považovat za koherentní, pokud dávají jeho jednotlivé části na své hlubší (kognitivní) úrovni smysl a lze-li jejich srovnáním lépe pochopit význam.*“⁵³

Z dalších kritérií můžeme jmenovat například **kritérium častého výskytu** či **informace ex silentio**. Užívání kritéria častého výskytu však obnáší celou řadu úskalí a jeho hodnota je tak velmi omezená. Pokud totiž badatel vychází pouze z frekvence určitých výroků nebo informací, nemohou být výsledky jeho práce považovány za opravdové kritické bádání. Daleko zajímavější (a náročnější) je snaha o získávání informací prostřednictvím kritéria ex silentio. Podstatou tohoto

⁵⁰ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 16

⁵¹ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 16.

⁵² POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 16.

⁵³ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 17.

postupu je v podstatě snaha postřehnout významné informace, které v textu obsaženy nejsou nebo jež by pisatel pramene pravděpodobně užil, kdyby je znal. Dokladem tohoto způsobu využívání pramenů je například již zmiňovaný Celsus, který jako odpůrce křesťanství útočí na střed této víry, tedy na Ježíšovo vzkříšení, místo aby se pokoušel popírat vlastní Ježíšovu existenci.

Asi největší problém při snaze poukázat na některé základní metody, jež jsou využívány v novozákonním religionistickém a historickém bádání, spočívá v tom, že k tomuto tématu není dostupná adekvátní literatura ani v českém, ani v anglickém či německém jazyce. Nejlepší cestou pro toho, kdo má zájem se blíže s jednotlivými metodami seznámit, je praxe. Praxe založená na četbě odborných publikací, pozorování způsobu argumentace a na práci s prameny a na následném pokusu o aplikaci těchto metod při vlastní četbě Nového zákona či jiných pramenů, vztahujících se k historickému Ježíši a vzniku křesťanské víry.

3. Dějinné předpoklady

Abychom mohli správně pochopit Ježíšův příběh, a mohli tak nahlédnout více pod povrch událostí, které se někdy kolem roku 30 n.l. udály, je zapotřebí si alespoň něco málo říci o době, která byla pro Ježíšův příběh determinující. Nezbytným předpokladem je proto určitá základní znalost politických, sociálních a duchovních poměrů oné doby. Zároveň musíme mít stále na paměti, že lidé, kteří v popisované době žili, byli „jiní“. Jejich **myšlení a psychický svět každého jednotlivce se od našeho dnešního značně lišil**. Lišili se i tím, čemu přikládali váhu a co v jejich okolí je mohlo více či méně ovlivňovat. Tato skutečnost se málo zdůrazňuje, ale dle mého názoru by ji měl mít každý čtenář Nového zákona neustále na paměti.

Podívejme se tedy nyní nejdříve na dobové politické pozadí a posléze na sociální a duchovní stratifikaci židovského společenství, které hrálo v novozákonní době rozhodující roli.

3.1. Politické pozadí novozákonní doby

K opravdu správnému pochopení poměrů v novozákonní době by bylo zapotřebí „zavrtat se“ do (židovských) dějin poněkud hlouběji, než to uděláme my nyní. Snad ale vše podstatné bude řečeno.⁵⁴ Začneme novozákonním citátem Mt 2,1: „*Když se narodil Ježíš v judském Betlémě za časů krále Heroda, hle, mudrci z východu se náhle objevili v Jeruzalémě a ptali se...*“. Jakou roli sehrál Herodes Veliký, kterého mají snad všichni spojeného především s vražděním malých dětí, v době, o níž nyní pojednáváme? Především jako vládce a král Judeji ovlivňoval chod života všech jedinců, kteří mu byli poddáni. Ale začneme od začátku.

Herodes Veliký (známý též jako Herodes I.) byl poslední palestinsko-židovský král, kterému se podařilo sjednotit území Palestiny v celé její rozloze pod jednou vládou. Tohoto sjednocení se mu však nepodařilo dosáhnout vlastními silami. Stejně jako jeho otcí, podařilo se mu vetřít do přízně Římanů a upevnit a dokonce i rozšířit svou moc i v situaci střídajících se vládců východního středomoří v době válek mezi zavražděním Caesara (44 př.n.l.) a konsolidací poměrů za Ocviana

⁵⁴ K dějinám židovského národa, této v poslední době možná až módní tématice, vyšla nepřeborná řada titulů. Pro nás je však nejdůležitější především vztah židovských dějin vzhledem k vývoji mesiášských nadějí v Izraeli. Proto vřele doporučuji nahlédnout do knihy Raymonda E. Browna *Ježíš v pohledu Nového zákona*, kde je tato látka na několika málo stranách shrnuta. BROWN, R. E. *Ježíš v pohledu Nového Zákona*. Praha : Vyšehrad, 1998. s. 181-185.

Augusta (30 př.n.l.). Herodes se vetřel především do přízně Antonia a Octaviana a ti mu dopomohli k jmenování judským králem - Římský senát tak učinil roku 40 př.n.l., avšak fakticky se mohl Herodes ujmout vlády až v roce 37 př.n.l., po poražení Hasmonejovce Antigona, čímž se mu podařilo připojit i další území.

Jako král a vládce měl Herodes dvojí tvář. Dějiny však připomínají spíše tu špatnou. Předně byl Herodes římským vazalem, který byl bezpodmínečně a bezvýhradně oddán římskému impériu. Římu musel platit daně a v případě potřeby poskytnout i vojáky. Svou politiku dokázal prosazovat velmi obratně a pružně, zároveň ale bez určitých etických zábran: „Ještě pět dnů před svou smrtí dal popravit svého nejstaršího syna, protože mu připadalo, že si počínal příliš brzy jako jeho nástupce. Podobným způsobem naložil s řadou ze svých četných manželék, takže jeho památku charakterizuje příznačná směs krveprolití a patolízalství.“⁵⁵

Na druhou stranu můžeme Herodovi přičíst k dobru, že se mu podařilo zlepšit postavení Židů v římské říši. Herodova vláda se také vyznačovala značnou stavitelskou aktivitou, díky které vtiskl Jeruzalému novou, nádhernou podobu, kdy jej až do jeho zkázy „zdobil v severozápadním úhlu města mohutně opevněný královský hrad, pozdější jeruzalémské ústřední sídlo římských protektorů, ale především novostavba chrámu, započatá roku 20



⁵⁵ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 36.

př. Kr. a provedená podle Šalamounova plánu, s obrovskými hradbami, branami, síněmi, nádvořími a posvátnými budovami.“ ⁵⁶ To však snad bylo jediné, co Židé Herodovi nezapomněli. Jinak si u nich nedokázal získat žádné opravdové uznání. Nejen pro jeho povahu, ale také proto, že jako Žid se v podstatě choval jen v hranicích vlastního území, zatímco mimo ně jako každý helénistický panovník a despota své doby. Kromě toho mu Židé také zazlívali, že funkci chrámového velekněze libovolně propůjčoval loajálním osobám podle toho, jak to vyžadovaly jeho politické počty.

Panování Heroda Velkého přetrnula až jeho smrt roku 4 n.l.. Židovské obyvatelstvo hned po jeho smrti vyslalo do Říma poselstvo, které žádalo Octaviana Augusta, aby zbavil Palestinu nadvlády nenáviděného rodu, avšak císař ponechal tyto žádosti stranou, potvrdil testament mrtvého krále, rozdělil říši třem jeho synům a potlačil krvavě nepokoje, které provázely přechod vlády. Pro naši práci je tato událost velmi důležitá, protože právě **synové Heroda Velkého vtiskli obrazu Palestiny v době Ježíšově rozhodující ráz.**

Nejvýznamnější část říše obdržel Archealos. Od otce se mu dostalo Judeji a Samaří, avšak jeho vláda trvala jen velmi krátce. Judea totiž tvořila jádro židovského území a s městem Jeruzalémem byla nejchoulostivější, nejkomplikovanější a nejdůležitější část území. Archealos se nepoučil z otcových chyb a špatných charakterových vlastností - „*svému otci se podobal nejvíce*“ ⁵⁷ a Židé byli s jeho vládou nespokojeni. Roku 6 n.l. vyslali do Říma druhé poselstvo, které požadovalo jeho sesazení a uvedení jeho území v přímou císařovu nadvládu. Poselstvo nakonec dosáhlo úspěchu – Archealos byl sesazen a deportován do exilu - avšak majetné a politicky vlivné židovské kruhy byly změnami částečně zklamány. Slibovali si od nich změnu daňové a celní správy, kterou si však dále Augustus nárokoval pro sebe. Každopádně od této doby byla Judea i Samaří pod správou římského prokurátora, který sídlil v pohanském přístavním městě Caesareji na břehu Středozemního moře a jen ve zvláštních případech byl závislý na místodržícím Sýrie.

Vzhledem k událostem, jež nám popisuje Nový zákon, se stal nejznámějším prokurátorem Pontius Pilatus, který zastával tento úřad v letech 26 až 36 n.l. a který

⁵⁶ BORNKAMM, G. *Ježíš Nazaretský*. Praha : Kalich, 1975. s. 19.

⁵⁷ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 36.

rozhodně zastával zájmy Říma, takže se během jeho správy několikrát výrazně zostřilo napětí a docházelo i ke krvavým konfrontacím mezi Židy a Římány.

Dalšímu z Herodových synů se již podařilo udržet otcovo dědictví poněkud déle. Bratr Archelaa Herodes Antipast zdědil vládu v Galileji a v Pereji. Dařilo se mu vládnout poměrně pokojně, i když i on vykazoval některé rysy svého otce. Na „trůně“ se udržel až do roku 39 n.l., kdy padl za obět' intrikám, jež proti němu byly zosnovány v Římě. Stejně tak jako Archelaos, i on byl vypovězen ze země a odklizen daleko do Galie.

Heroda Antipu známe z Nového zákona velmi dobře vzhledem k jeho „vřelému“ vztahu k Janu Křtiteli. Ten kritizoval jeho soužití s Herodiadou, což se stalo osudným. Herodiada byla nevlastní neteří, švagrovou a následně i ženou Heroda Antipy. Byla totiž vnučkou jeho otce, ovšem z jiného manželství, než byl sám Antipas. Zároveň byla ženou Antipova nevlastního bratra Filipa, který se značně vymykal z rodu Herodovců, „*neboť neměl žádné politické ambice a žil zcela skromně.*“⁵⁸ To však ctižádostivé Herodiadě nevyhovovalo, a tak raději Filipa opustila a vzala si Antipu. Jan Křtitel byl pro svůj kritický postoj k Herodovým manželským poměrům zatčen a popraven. Takto vypráví příběh Jana Křtitele Nový zákon. I zde však jen těžko odhalíme, kde končí historie a kde začíná legendistické vyprávění. Každopádně i historik Josefus Flavius zná postavu Jana Křtitele, i když konkrétní důvody jeho popravy (jako je kritika Herodova manželského soužití) neuvádí. Konstatuje však, že se ho vladař obával pro jeho vliv na lid.

Třetím z Herodových dědiců byl Filip, o kterém jsme se již zmínili. Případlo mu Zajordání. Tato oblast nehraje v Ježíšově příběhu téměř žádnou roli, a tak není třeba se jí ani jejímu držiteli více věnovat.

3.2. Hospodářské, sociální a duchovní poměry v Palestině

Palestina byla v podstatě okrajovou končinou římské říše, jejíž význam spočíval především v jejím geografickém situování. **Jako most mezi Egyptem a Sýrií byla značně geopoliticky a strategicky ceněna, avšak z hospodářského hlediska větší význam neměla.** Trvale svou pozornost k této zemi obraceli především Židé, rozptýlení po všech koutech říše, jelikož byli trvale poutáni k Jeruzalému - městu

⁵⁸ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 38.

svého jediného chrámu. Židé, kteří podle odhadů tvořili až jednu desetinu obyvatel římské říše, byli vnímáni Římany vzhledem ke svým zvykům a obyčejům v podstatě jako podivíni. Obřízka, bohoslužba bez obětí a zákaz zpodobňování božstva byly pro Římany něčím nepochopitelným. Ještě více se pak podívovali dodržování sobotního klidu, což si vykládali jen jako projev lenosti. S Židy se ale muselo počítat a měli dokonce i řadu výhod – tou nejdůležitější doajista bylo, že židovské náboženství bylo chápáno jako takzvané **religio licita** – **trpěné náboženství**. Římané dokázali při své krutosti chápat a respektovat význam židovského náboženství pro věřící a nevyžadovali proto od Židů obětí – zapálený kahánek – před sochu císaře. Dobře věděli, že takovýto pohanský rituál by pro Židy byl chápán jako modlářství, jako zásadní porušení Tóry.

Vzhledem ke své poloze neměla po hospodářské stránce Palestina příliš mnoho co nabídnout. Za hlavní zdroje obživy platilo především nepříliš výnosné zemědělství, drobné živnosti a rybolov na Genezaretském jezeře. Jelikož však tyto možnosti nemohly uspokojit všechny obyvatele, opustili někteří svou vlast a z nuzných podmínek dobrovolně odcházeli do vystěhovalectví. Jediné, co přinášelo nezanedbatelný zdroj příjmů byla, **chrámová daň**, kterou platil každý dospělý Žid. I když byla nepatrná, tak její celkový výnos byl značný a tak alespoň v Judeji, kde ležel Jeruzalém, se lidem vedlo o něco lépe. Bylo tomu tak i v důsledku symbolické vázanosti všech Židů na Jeruzalém, kteří sem na velké svátky putovali i vícekrát ročně v desítkách tisíc. Poslední přísun kapitálu tvořili navrátilci, našetřivší si v říši určitý majetek a vrátivší se do své domoviny, aby mohli být pohřbeni poblíž svatých míst.

Nesmíme si Židy v Palestině v prvním století n.l. představovat jako jednotný celek, ale naopak jako značně **nábožensky a sociálně diferencovanou skupinu lidí s poněkud odlišnými pohledy na své dějiny a na pozemský život**.

Sociální stratifikace společnosti z pohledu majetkového byla vcelku pochopitelná a dobře odvoditelná. V čele stáli vznešení jednotlivci z kruhů kněžské šlechty a vlastníků rozsáhlých pozemků. Tato velmi dobře zajištěná část společnosti však tvořila jen její nepatrnou složku. Nejpočetnější zastoupení měla vrstva řemeslníků a drobných obchodníků, jejichž život byl sice skromný, ale ne nuzný. Tato vrstva byla z části tvořena nižším kněžstvím, které si živobytí zaopatřovalo řemeslem a obchodem. O něco níže na žebříčku majetkové hierarchie stáli mnozí farizejští učitelé. Tato skupina obyvatel byla relativně velká a měla jen to nejnutnější

k živobytí – „byli to příležitostní dělníci, kteří stáli na tržišti a čekali, zda je někdo nenajme na práci (Mt 20, 1nn.), často nejspíše marně.“⁵⁹ Do této skupiny bychom mohli ještě zařadit potulné kazatele, kteří kolem sebe shromažďovali příznivce a spolu s nimi procházeli zemí, kázali a žili z toho, co jim kdo dal.

Žebráci, mrzáci, lidé postižení malomocenstvím a řada dalších stála na nejnižším společenském stupni. Tato skupina jistě nebyla početně zanedbatelná a ačkoliv dobročinnost patřila v židovstvu k uznávaným dobrým skutkům, nemohly dary změnit její těžký úděl.

Zvláštní skupinu, o které je třeba se vzhledem k Ježíšovu příběhu zmínit, tvořili celníci. Touto skupinou obyvatel zbožní Židé pohrdali a nenáviděli ji. Celníci patřili původně k různým výše zmíněným vrstvám, ale v důsledku jejich povolání se z nich stávali bohatí lidé, kteří však i přes své bohatství nepožívali společenskou úctu. Jejich majetek byl vázaný na antický daňový systém, jenž spočíval v pronajmutí úřadu výběrčího cla a daní nájemcům, kteří odevzdávali státu pevně stanovenou sumu, kterou se však samozřejmě snažili vybrat s co největším ziskem. Židé je odsuzovali také proto, že se při svém povolání museli neustále stýkat s pohany i nečistými krajany.

V těchto složitých politických, sociálních a hospodářských determinantách se rozvíjelo i židovské náboženství způsobem nanejvýš mnohotvárným. Naše znalost vnitřních židovských náboženských poměrů je ale menší, než bychom si přáli, a za to, že je alespoň do jisté míry známe, vděčíme především křesťanům, kteří uchovali a předali literární svědectví různých židovských skupin nebo svědectví o nich. Zčásti samozřejmě obohacené vlastními myšlenkami, a Flaviu Josefovi, který ve svých Starožitnostech charakterizoval tři židovské filosofické školy (farizejskou, saducejskou a esénskou). Pramenů máme nedostatek, jelikož se židovstvo začalo po dvou svých dějinných katastrofách – po porážkách povstání v letech 70 a 135 – vnitřně uzavírat a prim od této doby hrálo hnutí farizejů, kteří postupně využili rabinát své moci tím způsobem, že ostatní směry z Židovstva vyloučili a s nimi i jejich literární dědictví. Od této doby je obraz Židovstva a jeho dějin jednostranně posunut ve směru farizejsko-rabínského myšlení. To bychom ale zabíhali do zbytečných detailů, které již nemají s tématem mnoho společného. Položme si proto otázku: které židovské skupiny a hnutí hrály v novozákonní době důležitou roli a

⁵⁹ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 39.

případně se jejich obraz promítl i do Nového zákona? Než si na tuto otázku odpovíme, je ještě jednou zapotřebí zdůraznit, že židovstvo v době Ježíšově bylo velmi rozmanité a že současný stav bádání v důsledku nedostatku pramenů nedovoluje blíže popsat více než jen několik málo z těchto skupin a myšlenkových proudů. Pro nás jsou důležité následující: saduceové, farizeové, Esenci, zéloti a Samařané.

Společensky nejvýše vzhledem k svému majetku a moci stáli **Saduceové**. Členy této skupiny byli konzervativní šlechtici a kněžská aristokracie, která se považovala za pokračovatele starého izraelského kněžstva, jemuž byla svěřena služba jeruzalémské svatyni. V důsledku své aristokratické vyhraněnosti a vázanosti na chrám a chrámové tradice neměli saduceové takový vliv na široké vrstvy obyvatel. Jejich historická zakotvenost spočívala především v politické odpovědnosti za dějinné události a proměny v 2. a 1. stolení př. n.l., a proto byli stále významnou společenskou vrstvou. **Byli proto spolu s farizeji hlavními členy jeruzalémského senátu – synedria**, který měl značné soudní a náboženské pravomoci a jemuž předsedal úřadující velekněz. Na druhou stranu „*představovali typ vyžilého „církvnictví“, které se spokojí se zděděným postavením a kultickým provozem a ve své laxnosti je neustále ochotno prokazovat ústupky stávajícímu režimu i pohanskému okolí*“, ⁶⁰ za což byli samozřejmě velmi kritizováni. Od farizejů se lišili především některými základními myšlenkami svého učení. Odmítali zákoníky zastávané učení o zmrtvýchvstání (jak nám ukazuje i Nový zákon – například *Mk 12,18* aj.) a také se stavěli proti rozvíjení a ústní interpretaci Mojžíšova zákona – Tóry, který byl jejich jediným platným zdrojem duchovní a zákonné tradice. Poslední významný rozdíl spočíval v tom, že předmětem jejich budoucí naděje bylo obnovení Davidovy říše pod spravedlivým panovníkem. Nevěřili v zánik tohoto světa ani v jeho proměnu v svět boží na konci dějin. Více se o Saducejích říci nedá, ale pro naši práci jsou tyto informace dostačující.

Druhou nejvýznamnější náboženskou skupinou byli **farizeové**, jež byli zdatnými protihráči Saduceů. Vycházeli především ze středních a nižších společenských vrstev a středem jejich myšlení bylo **nekompromisní zachování zákona** ve všech oblastech a situacích denního života. Zákon pro ně nebyl jen otázkou posvátného textu, ale snažili se o to, aby byl „aktuálně závazný“, tedy aby byl praktikován ve

⁶⁰ BORNKAMM, G. *Ježíš Nazaretský*. Praha : Kalich, 1975. s. 25.

všech otázkách soukromého i veřejného života. Jelikož se ale právě zákon dotýkal i každodenního života, musela být vzhledem k stále nově se vyskytujícím situacím přidávána pravidla, která by život pod tíhou zákona činila alespoň trochu snesitelnější. Tím, že se přidávaly stále nové a nové dodatky k zákonu, vznikaly neustále nové mezery. Můžeme si tuto činnost farizeů představit jako plot, na který přibíjíme stále více planěk. Tím ale vzniká stále větší množství mezer, a tak i rozvádění zákona na pravidla pro celou řadu konkrétních životních situací fakticky znamenalo jeho zmírnění, protože vznikaly stále nové prostory, v nichž se život navzdory rigoróznosti zákona mohl rozvíjet. Nevyčerpatelným zákonickým tématem bylo zejména dodržování sobotního klidu, jak můžeme vidět i v Ježíšových polemikách s farizeji v Novém zákoně: Smí se v sobotu zachránit dobytče, které spadlo do studně? Je možné jíst vejce v sobotu snesené? Právě poměr Ježíše k farizeům nám tuto skupinu asi nejlépe charakterizuje. Ježíš jim vytýkal, že přístupem k životu přezírají niternost a přeceňují formu a obřad (Mt 23, 23.25), kdy dávají okázale najevo svůj zákonický zevnějšek a podrobenost pravidlům, avšak to jen kryje jejich vnitřní duševní pustotu.

Farizeové byli proti násilnému osvobození národa od jha Římanů a zároveň se distancovali jak od helénistických vůdců národa, tak do Saduceů, schopných se pod tíhou dobových událostí flexibilně přizpůsobovat novým podmínkám. Usilovali o to, aby byl zákon dostatečně znám, protože byli přesvědčeni, že „*že mesiášské království boží bude uskutečněno, jakmile se národ aspoň jediný den bude opravdově ostříhati zákona.*“⁶¹

Saduceové a farizeové představovali v podstatě oficiální židovské proudy. V novozákonní době však existovaly ještě skupiny další, dnešními slovy heretické (více či méně) a pro dnešní dobu těžko blíže identifikovatelné. Z těchto skupin stojí za pozornost **Esenci**, kteří představovali další myšlenkový proud. Řadíme je ke skupinám, jež se od oficiálního židovstva vzhledem ke svému způsobu života a ke svým zvykům odloučily. Je možné, že právě to je jedním z důvodů, proč se o esencích nezmiňují ani evangelia. Až do nedávné doby jsme o nich měli jen velmi malé znalosti, plynoucí z Flavia, avšak díky pozoruhodnému nálezů originálních textů této sekty, máme nyní k dispozici poněkud podrobnější informace (jedná se o slavný nález v Kumránu u Mrtvého moře z roku 1947). Esenci se příliš

⁶¹ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. Díl 1, A-Ř*. Praha : Kalich, 1975. s. 169.

neobjevovali na veřejnosti, jelikož žili v komunitách a styku s okolním světem se spíše vyhýbali. Díky nálezům z Kumránu víme, že měli velmi přísná pravidla chování i organizace. Také je pravděpodobné, že se oddělili od farizeů. Typický pro ně byl život v majetkových společenstvích a apokalyptická naděje spojená s představou, že jen oni jsou pravým vyvoleným národem. Měli přísná pravidla a zákon dodržovali ještě radikálněji než farizeové. Dále měli detailní pravidla pro přijetí do své sekty a přesně hierarchizované hodnosti. Typické pro ně také bylo rituální omývání a společné posvátné hostiny.

Esenci jsou jedním z nejlepších příkladů toho, jak bylo židovstvo v této době opravdu rozmanité. Kdyby se podobné nálezy opakovali častěji, možná bychom zjistili, že podobných sekt a směrů bylo nepřeberné množství.

Evangelia hovoří často i o **Samařanech**. Ti byli smíšeninou Židů a pohanů a od zbytku židovstva se odlišovali v důsledku jiného historického vývoje po smrti krále Šalamouna, když byla jejich vlast – Samaří – odtržena od jižní části říše. Tento vývoj se projevil jak v rovině náboženské, tak v rovině etické. Za Písmo svaté uznávali Samařané jen Mojžíšův Pentateuch a za jediné místo posvěcené pro bohoslužbu považovali horu Garazim, ležící v srdci jejich země. Stali se tak v podstatě izolovanou sektou s odlišnými kultickými obyčejí, pohanskými prvky a očekáváním příchodu Mesiáše.

Poslední skupinu, kterou je třeba zmínit (a o které zmiňuje i Flavius Josefus) jsou **Zélóti**. Ti v podstatě reprezentovali nejradikálnější a velmi aktivní křídlo farizeů. Objevili se poprvé někdy kolem roku 6 n.l. a navázali na lidová hnutí odporu proti Herodovcům a posléze odmítali také nadvládu římského impéria v jejich vlasti. **Myšlenky se snažili prosazovat násilně** a ve své činnosti spatřovali přispění k nastolení království božího. Jejich činnost vedla k mohutnému povstání proti Římanům v letech 66-70 n.l. Krvavá porážka tohoto povstání v podstatě znamenala jejich konec.

Kromě výše zmíněných názorových proudů, které i přes to, že vykazují celou řadu odlišností, tvoří dohromady relativně kompaktní celek, existovaly dozajista i další skupiny, o kterých toho příliš mnoho nevíme. Pro rozvíjení židovství a později i křesťanství hráli roli například takzvaní **bohaborjní** (proselyté). Tímto názvem jsou v Novém zákonu nazýváni pohané, kteří se připojili k židovstvu a více či méně se drželi zákona a přikázání. Občas se vyskytly dočasně působící kruhy, jako byla například mesiánská hnutí, seskupená kolem osobností slibujících lidem spásu nebo

křtěnecké skupiny, které chtěly vést Bohu zasvěcený, kulticky čistý a odříkavý život. Takováto hnutí však „*ztroskotávala, když se jejich naděje rozplývaly, ať už pod zásahem pořádkové moci, nebo proto, že se sliby nenaplnily.*“⁶² Pro všechny tyto skupiny však bylo něco společného: jejich vazba na Starý zákon znamenající přiznání k jednomu Bohu.

V této době a situaci, kdy společenský a náboženský život byl velmi komplikovaný, se na dějinné scéně objevila osobnost, které přicházela se zcela novým pojetím života, jež se neshoduje s žádným z výše zmíněných pojetí náboženského života a víry. Touto osobností byl samozřejmě Ježíš, který svým porušováním soboty, stolováním s celníky a hlásáním odpuštění a naděje pro ty, kdo věří, nijak nezapadal do židovského konceptu myšlení a byl svými novátorskými myšlenkami ohrožením pro stávající řád života...

⁶² HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 47.

4. Historický Ježíš – nastínění hlavních problémů současného ježíšovského bádání

Ježíšův příběh je pro nás po více než dva tisíce let stále inspirativní. Až do dnešní doby dává naději věřícím a inspiruje umělce, myslitele a filosofy. Je však zdrojem inspirace i pro kriticky uvažující badatele – ať už se jedná o religionisty či kriticky uvažující protestantské liberální teology, jako byl například Albert Schweitzer či Rudolf Bultmann. Badatelé, pracující historicko kritickou metodou si dobře uvědomují, že Ježíš Kristus, tak jak nám ho zvěstuje Nový zákon, není totožný s Ježíšem jako historickou postavou. A právě tato myšlenka vedla na přelomu 19. a 20. století řadu kritických teologů k tomu, aby se začali zabývat otázkou a tématem historického Ježíše.

Už Rudolf Bultmann konstatoval, že „*historický Ježíš je předpokladem teologie Nového zákona, nikoliv její součástí.*“⁶³ Takovýmto způsobem začala postupně uvažovat řada významných badatelů, kteří si uvědomili, že Nový zákon není kronikářským dílem – nejedná se o věrohodné zaznamenání vystoupení historického Ježíše. Naopak! Nový zákon je zvěstí o Kristu a jeho obsah není nesen starostí uchovat památku na to, jak to skutečně bylo, nýbrž „*starostí zvěstovat a skrze zvěst pozvat k víře.*“⁶⁴ Právě proto je daleko více pramenem pro konstrukci raně křesťanské teologie než pramenem pro rekonstrukci historického Ježíše. Přesto, nebo možná právě proto, se téma historického Ježíše stalo tématem nesmírně přitažlivým a postupně se kolem něho koncentrovala řada předních odborníků, kteří se pokusili krůček po krůčku odhalit a rekonstruovat některé základní rysy Ježíše jako historické osobnosti. Někteří z těchto badatelů se pokoušeli o rekonstrukci základních faktických údajů, jiní se pustili do práce téměř nemožné a pokoušeli se doslova vcítit do historické osobnosti Ježíšovy a na základě analýzy textových vrstev se snažili odpovědět i na otázky typu „co si Ježíš sám o sobě myslel“ a „jaké bylo jeho mesiášské sebevědomí“. Podívejme se společně na následujících stránkách, jaké jsou výsledky tohoto déle než 100 let trvajících nepřetržitého bádání. Pokusím se vybrat dle mého názoru ty nejdůležitější a

⁶³ BULTMANN, R. K. *Theology of the New Testament*. London : SCM, 1952. s. 7.

⁶⁴ FUNDA, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno : L. Marek, 2003. s. 227.

nejzajímavější problémy a zároveň se pokusím prezentovat řešení, která jsou mezi odborníky nejvíce respektována.

4.1. Problematika Ježíšova narození (a dětství)

Pokud budeme číst jakoukoliv monografii zabývající se životem nějaké historicky významné osobnosti, zpravidla jedním z prvních údajů, kterého se nám dostane, bude letopočet jejího narození. Je proto nyní namístě předložit čtenáři informace, které o době a místě Ježíšova narození máme k dispozici. Mohlo by se zdát, že otázka na dobu Ježíšova narození je irelevantní, jelikož každý školák ví, že datujeme dle křesťanského letopočtu, tedy od narození Krista. Zároveň ale zajisté čtenáři této práce vědí, že Dionisius Exiguus, který tento způsob datování (tedy „Anno Domini“) zavedl v roce 525 n.l., se ve svých výpočtech nejspíše mýlil. Nezanechal totiž žádné bližší údaje o tom, jak k tomuto výpočtu došel a na základě několika málo informací, které se otázky Ježíšova narození týkají a které máme k dispozici v dnešní době i my, nemůžeme Dionisiovu dataci potvrdit (ale ani bezpečně vyvrátit).

Předně je třeba konstatovat že nemáme v podstatě žádné prameny, ze kterých můžeme čerpat. O místě a čase narození Ježíše a o jeho mládí totiž podávají informace pouze evangelia (jak „překvapivé“). První problém však spočívá v tom, že takovýto druh informací přinášejí pouze evangelia dvě – Matoušovo a Lukášovo - ve svých prvních dvou kapitolách. Druhým a snad ještě závažnějším problémem je, že se obě evangelia v líčení těchto událostí v některých podrobnostech podstatně liší.

„Historie dětství“, jak bývají někdy první dvě kapitoly Matouše a Lukáše nazývány, mají v obou evangeliích vysloveně legendární ráz, avšak v některých případech obsahují evidentní historické jádro. Historky, které se týkají Ježíšova dětství a mládí jsou všechny nejspíše smyšlené a slouží k utvrzení některých starozákonních představ o příchodu mesiáše nebo alespoň přinejmenším mají účel výchovný. Nebudeme se zde jimi podrobně zabývat a podíváme se rovnou na to, co nás nejvíce zajímá – na místo a dobu Ježíšova narození.⁶⁵

⁶⁵ Za pozornost by samozřejmě stál Ježíšův nadpřirozený původ a činy, které konal v dětství, tak jak o nich mluví Lukáš. Pro naši práci to však opravdu není důležité. Blíže proto doporučuji: HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 53-64. Či KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I. díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : Samospráva bohoslovecké koleje, 1950. s. 20-29.

4.1.1. Místo narození

Snad každý zná Ježíše jako Ježíše Nazaretského, tedy z Nazaretu, ale snad každý zároveň ví, že se Ježíš, podle křesťanské „vánoční“ tradice, narodil v Betlémě. Na první pohled je mezi těmito základními údaji určitý rozpor. Z čeho pramení? V Matoušovi i Lukášovi je za místo Ježíšova rodiště pokládán Betlém, ovšem okolnosti, za nichž k narození došlo jsou v obou evangeliích líčeny jinak.

Nejznámější je vyprávění Lukášovo – klasický vánoční příběh tak, jak ho zná většina malých dětí. Podle Lukáše pocházejí Ježíšovi rodiče z Nazaretu, malého města v Galileji. Do Nazaretu se také brzy po narození nemluvněte vracejí. Narození samo se však odehrává v Betlémě. Otázkou je samozřejmě proč. Lukáš jako důvod uvádí, že Ježíšovi rodiče se museli do Jeruzaléma města vydat proto, že Josef pocházel z Davidova rodu. Jelikož byl toho roku vypsán císařem Augustem nový soupis obyvatel kvůli daním, museli se odebrat do Josefova domovského místa, kterým byl Betlém, jakožto Davidovo rodné město. Pozorný čtenář, který ví, že evangelia musíme číst nanejvýš obezřetně a kriticky, asi jen tak nepřijme tuto myšlenku – David žil o tisíc let dříve, a i když se narodil v Betlémě, tak jeho domovským městem byl Jeruzalém.

Matouš líčí tyto události poněkud jinak. Podle něj byl Betlém trvalým bydlštěm Josefa a Marie. Betlém opouštějí teprve po narození Ježíše a odcházejí do Egypta, aby unikli pronásledování Ježíše a krutému vraždění dětí, ke kterému dal Herodes Veliký příkaz. Teprve po jeho smrti (4 př. n.l.) se vracejí do Palestiny, avšak ne do Betléma - usazují se v Galileji, v Nazaretu. Jednak proto, aby byli z dosahu Herodova syna a nástupce Archelaa a podle Matouše také z důvodu „*aby se splnilo, co bylo řečeno ústy proroků, že bude nazván Nazaretský*“ (Mt 2,23b).

Jelikož se tedy obě líčení liší, položme otázku jinak. Neptejme se už kde se Ježíš narodil, ale ptejme se **jaký důvod měli oba evangelisté, aby narození Ježíše situovali právě do Betléma**. Takto se naše úloha o něco zjednoduší, protože nám dovolí vytvořit teoretický a hypotetický most, kterým je možné rozpory mezi oběma evangelisty překlenout: prvotní křesťané znali zakořeněnou tradici o Ježíšově původu z Nazareta (jak nám ji nepřímou dokládají všechna evangelia, například Mk 1,9, J 4,45 aj.). Zároveň ale, na základě studia Starého zákona věděli, že je předpovězeno, že Mesiáš se narodí v Betlémě. A jelikož Ježíš pro křesťany Mesiášem byl, je velmi pravděpodobné, že se začali ptát, zda k jeho narození přeci

jenom nemohlo dojít v Betlémě. Dá se proto předpokládat, že z tohoto důvodu situoval Matouš i Lukáš narození Ježíše právě do Betléma. To jen dokládá, „*jak silně při vyličení Ježíšova narození a dětství působil Starý zákon.*“⁶⁶ Lukáš i Matouš se tedy pokoušeli ve svém líčení Ježíšova narození spojit historickou tradici o Ježíšově původu z Nazaretu s vírou, pramenící z proroctví Starého zákona. Oba evangelisté tedy sjednotili dva proudy raněkřesťanské tradice, což se jim nanejvýš povedlo - údaj o původu Ježíše z Nazareta nebyl odstraněn, ale byl pouze doplněn tím, že vlastní narození bylo přemístěno do Betléma.

Co z toho můžeme vyvodit a konstatovat? **Ježíš opravdu nejspíš pochází z Nazaretu a zřejmě se zde i narodil.** Ani to nemůžeme říci zcela jistě – vždyť jsme například viděli, že Matouš udává jako důvod přestěhování Ježíšových rodičů do Galileje naplnění dalšího starozákonního citátu – avšak vzhledem k tomu, že v evangeliích je tradice o původu z Nazaretu silně zakořeněna a že jinou alternativu nemáme k dispozici, nezbývá nám než pokládat tuto informaci za fakt, se kterým snad všichni badatelé pracují a nijak se ho nesnaží vyvracet.

4.1.2. Doba narození

Již jsme naznačili, že počátek křesťanského letopočtu založený na datování od narození Krista je mylný. Tradice se však za staletí zažila natolik, že již nemá cenu ji měnit. Pokusme se tedy napravit v mnoha ohledech mylné Dionisiovy výpočty a podívejme se na problematiku Ježíšova narození kritickou metodou analýzy evangelijních textů. V celku se můžeme pokusit určit dobu Ježíšova narození třemi možnými způsoby: podle tzv. Quiriniova soupisu, dle tzv. hvězdy mágů a nakonec prostým úsudkem z chronologických informací obsažených v Matoušovi.

Ad 1) Nejznámější způsob datace Ježíšova narození vychází ze slavné **Lukášovy poznámky o Quiriniově soupisu lidu**: „*Stalo se v oněch dnech, že vyšlo nařízení od císaře Augusta, aby byl po celém světě proveden soupis lidu. Tento první majetkový soupis se konal, když Sýrii spravoval Quirinius*“ (L 2,1-2). Dozvídáme se z ní dvě podstatné informace. Zaprvé, že se Ježíš narodil v době vlády císaře Augusta. To nám ale příliš nepomůže, jelikož Augustus panoval v letech 27 př.n.l. až 14 n.l. Důležitější je však pro nás informace o soupisu za vlády Quirinia v Sýrii.

⁶⁶ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 53.

Zde se ale vyskytuje vážnější trhlina v Lukášových informacích. Syrské místodržitelství Quriniovo totiž není doloženo v době života Heroda Velikého, což bohužel pro nás nejde dohromady s informací z L 1,5, kde čteme, že události Lukášem popisované (míněno Ježíšovo narození) se udály „*za dnů judského krále Heroda*“ (stejně tak i Matouš 2,1 píše: „*Když se narodil Ježíš v judském Betlémě za dnů Krále Heroda...*“). Jelikož oba evangelisté shodně dosvědčují, že Ježíšovo narození se událo v době vlády Heroda, nejspíše v posledních letech jeho panování, nezbyvá nám než tuto informaci přijmout. Quirinia jako místodržícího Sýrie máme doloženého z Flavia Josefa, který se zároveň zmiňuje o tom, že Quirinius provedl v roce 6 n.l. Lukášem zmiňovaný soupis. Tento rok však pro dobu Ježíšova narození přichází jen stěží v úvahu.

Je zde tedy jasná nesrovnalost mezi L 2,1n a profánními prameny. Badatelé se však prozatím neshodli na tom, jak tento rozpor „zahladit“, a tak existují dvě základní možnosti. „*Buď se nejedná o Qurinia, ale o nějakého jiného syrského místodržitele; nebo Lukáš, ať z jakýchkoliv důvodů, zaměnil Quriniův soupis z roku 6. po Kr s nějakým jiným (profánními prameny nedoloženým) soupisem před rokem 4. př.n.l.*“⁶⁷, tedy před Herodovou smrtí.

Ad 2) K přesnému datování Ježíšova narození nám může pomoci tzv. „**hvězda mudrců**“. Astronomové studující Písmo svaté došli na základě svých výpočtů, které jsou nezpochybnitelné, k závěru, že v roce 7 př.n.l. došlo v souhvězdí Ryb k tzv. velké konjunkci mezi Jupiterem a Saturnem. Pro astronomy antického světa měl tento astronomický úkaz velkou váhu: ve starověku platil Jupiter zcela všeobecně za hvězdu vládce světa, královskou hvězdu. Saturn byl pak Babylóňany pokládán za hvězdu, která symbolizovala Sýrii a helénističtí astronomové Saturn pokládali za hvězdu Židů. Souhvězdí Ryb pak byla prisuzována doba konce světa. Setkání Jupitera se Saturnem v souhvězdí Ryb pak mohli astronomové vykládat tak, že v Sýrii, v zemi Židů, se narodil král, panovník epochy konce světa.⁶⁸

A proč je taková pozornost novozákonních badatelů upřena na astronomický úkaz, vzdálený od reálného života? Je třeba si uvědomit, že v textu Matoušova evangelia se nacházejí pasáže odkazující na dobře známou „betlémskou hvězdu“. V Mt 2,2 se můžeme dočíst: „*Kde je ten právě zrozený král Židů? Viděli jsme na východě jeho hvězdu a přišli jsem se mu poklonit*“. Na základě této zmínky a výše

⁶⁷ TRILLING, W. *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 77.

⁶⁸ Informace čerpány z: TRILLING, W. *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 79.

zmíněných astronomických výpočtů, došli někteří badatelé k tomu, že se jedná o nezvrtaný důkaz doby Ježíšova narození a že je proto třeba jej datovat do roku 7 př.n.l.

Musíme si však položit otázku: Snese text Písma svatého takovýto výklad? Odpovězme rovnou, spíše ne, než ano. Matematické metody nám totiž neumožňují brát ohled na jednotlivé textové vrstvy, které můžeme odhalovat jen kritickou četbou. Ze slovního znění evangelia, které je pro nás nejdůležitější, můžeme usuzovat, že autor evangelia měl možná určité povědomí o tom, že někdy v době narození Krista došlo k tomuto významnému astronomickému úkazu, a tak ho prostě jen využívá k tomu, aby podpořil Ježíšovu mesiášskou roli. Jinak má hvězda spíše zázračný charakter. To nám potvrzuje především další část Matouše, kde je „hvězda mudrců“ zmiňována: *„Oni krále vyslechli a dali se na cestu. A hle, hvězda, kterou viděli na východě, šla před nimi až se zastavila nad místem, kde bylo to dítě“*. Něco takového by redaktor evangelia mohl jen stěží napsat, pokud by chtěl opravdu odkázat na konjunkci v souhvězdí Ryb. Hvězda tedy v podstatě přejímá roli zázračného nebeského úkazu, který má především mudrce dovést k místu Ježíšova narození.

Otázkou je, jak s těmito informacemi naložit. Musíme se definitivně vzdát souvislosti mezi astronomií a textem Nového zákona či můžeme vzhledem k otázce Ježíšova narození přihlížet k astronomickým výpočtům? Většina badatelů je toho názoru, že tímto směrem cesta opravdu nevede. Za sebe však musím říci, že jsem toho názoru, že určitá možná spojitost by zde mohla být. Nechci tvrdit, že můžeme spolehlivě datovat Ježíšovo narození do roku 7. př.n.l., ale myslím, že v ústní tradici se mohla přenášet určitá spojitost mezi narozením Spasitele a astronomickým úkazem. Lidem, kteří tuto ústní tradici předávali, přeci nešlo o to, aby v návaznosti na astronomický úkaz zaznamenali letopočet Ježíšova narození - to by přeci mohli udělat mnohem snadněji, kdyby ho znali. Šlo jim o potvrzení víry a starozákonních předpovědí, a proto tuto významnou událost s narozením Ježíše mohli spojovat, i když k ní došlo třeba o něco dříve než k vlastnímu Ježíšovu narození. Nemůžeme tedy brát tyto údaje jako bernou minci, ale spíše je můžeme chápat jako určitý indikátor, který nám ukazuje, jakým směrem na časové ose zaměřit pozornost při pátrání po roku Ježíšova narození.

Ad 3) Třetí způsob datování je v podstatě prostou „**chronologickou úvahou**“ **na základě informací, které známe z Matouše**. Matouš ve své pasáži o Ježíšovu

narození a dětství píše, že svatá rodina se po odchodu mudrců z Betléma uchýlila do Egypta, aby uchránila Ježíše před „Herodovým běsněním“, které vyvrcholilo povražděním betlémských dětí do stáří dvou let. Jelikož víme, že Herodes zemřel roku 4 př.n.l, můžeme se připočtením dvou let – tedy horní hranice věku zavražděných dětí – a blíže neurčitěho časového období, během kterého došlo k příchodu mudrců do Jeruzaléma, následně do Betléma a jejich odchodu, dostat k letopočtu 6-7 př.n.l.

Tato cesta je opravdu slibná, ale jak už tomu v tomto druhu bádání bývá zvykem, i ona má jeden velký háček. Již výše jsme konstatovali, že Matoušovy a Lukášovy zprávy o Ježíšově narození a dětství nemůžeme považovat za historicky věrohodné a spolehlivé údaje pokud z nich alespoň částečně neprosvítá možné historické jádro. Bohužel, příchod mudrců, cesta Josefa s Marií a malým Ježíšem do Egypta a vraždění betlémských nemluvňat nemá punc historicity a je tedy vyprávěním spíše legendárním.

Jak tedy uzavřít tuto kapitolu, když jsme k žádnému jistému konkrétnímu a faktickému údaji nedošli? Nejspíše konstatováním, že je třeba dále obě novozákonní zprávy o Ježíšově narození studovat a kriticky hodnotit. Aby čtenář neodešel úplně s prázdnou, můžeme přinejmenším říci, že na základě analýzy určitých pasáží novozákonního textu **je možné předpokládat, že se Ježíš narodil ještě před rokem 4 př.n.l., tedy před Herodovou smrtí, a ne dříve než roku 7 př.n.l.**

4.2. Za koho můžeme Ježíše považovat a o co mu šlo?

Přiblížit soudobému čtenáři Ježíšovu osobu tak, aby ji hluboce pochopil a porozuměl tomu, o co Ježíši skutečně šlo, není vůbec jednoduché. Obzvláště proto, že i v dnešní době ji mají nejen věřící a praktikující, ale i ateističtí lidé zastřenou celou řadou mýtů a christologických vyznání, která však vznikla až v desetiletích následujících po jeho smrti. Abychom tedy mohli pochopit, o co Ježíši skutečně šlo a to kým vlastně nejspíše byl, nebudeme zde rozebírat, jak Ježíše postupem času vyznala vznikající křesťanská církev jako Krista, jako trpitele na kříži, který svým utrpením snímá naše hříchy. Bude nás více zajímat, co se snažil lidem ve své době říci, co bylo to nové a tak jiné, čeho se židovští zákoníci a radikálové tak obávali a

nedokázali se přes to přenést. A nevyhneme se ani otázce, která je pro pochopení Ježíšova vystoupení jednou z nejzákladnějších. Otázce, která však vzhledem k povaze pramenů zůstane navždy otevřena – co si Ježíš sám o sobě myslel, jaké bylo jeho mesiášské sebevědomí?

Naznačme nyní v několika bodech základní problematiku, která nás bude zajímat a která se váže k Ježíšově osobnosti.

Ježíš byl apokalyptický eschatologický vizionář.
S jistotou můžeme říci, že se považoval za nositele Boží věci.
Na základě informací v evangeliích můžeme konstatovat, že Ježíšovi byl velmi blízký titul Syn člověka a že se možná sám v průběhu svého vystoupení s tímto titulem ztotožnil.
Středem jeho vystoupení je hlásání přiblížení se království božího.
Ježíš se svým životním postojem zásadně stavěl proti na odiv vystavované zbožnosti, a jako výzvu do nového života, kterou můžeme bojovat proti absolutnímu zlu hlásal absolutní lásku, která jediná má „zázračnou“ moc proměny lidské existence.

Nejprve se podívejme na to, co je pro Ježíšovo vystoupení charakteristické: Předně je třeba říci, že základním rysem jeho vystoupení je zvěst, že království boží se přiblížilo, že přichází – „*naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu*“ (Mk 1,15) . Jak již z této citace Markova evangelia vyplývá, Ježíš svou zvěst přicházejícího království božího spojuje s výzvou a apelem, aby všichni, kdo věří jeho slovům a tím stojí tvář v tvář přicházejícímu království, změnili svůj život. **Zásadní proměna člověka tak, jak si ji Ježíš představuje, se však znatelně liší od židovských náboženských představ novozákonní doby.** Tento jeho apel na celkovou změnu životní orientace člověka je dle mého názoru tím, co bytostně charakterizuje Ježíšovy požadavky, tím, co je tak nové a pro tehdejší židovskou společnost (a vlastně i pro současnou moderní konzumní, zakládající na úspěchu) nepochopitelné a nebezpečné. Ježíš ve svých řečech, kázáních, promluvách a podobenstvích vychází z toho, že vztah k Bohu nespočívá v dodržování jednotlivých ustanovení a předpisů židovského náboženského zákona, které vždy s sebou nesou otázku, co jsem ještě povinen a co už povinen nejsem, ale naopak v činění hojnější spravedlnosti, lásky a milosrdenství. Vztah k Bohu se tedy „neměří“ tím, jak kdo dokáže vyhovět všem

příkazům a zákazům a tím být v očích ostatních Židů více či méně počestným člověkem, ale vztah k Bohu se „měří“ na vztahu k bližnímu, obzvláště k takovému bližnímu, který je ponížen nebo vyloučen ze společnosti. Proto můžeme „přistihnout“ Ježíše, jak stoluje s celníky, jak se baví s nevěstkami a jak odpouští hříšníkům, čímž samozřejmě vzbuzuje nelibost nábožensky horlivých farizeů. „*Až určitý rys přítele vagabundů není však projevem Ježíšova anarchismu, nýbrž výrazem jeho hlubokého přesvědčení, že lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní.*“⁶⁹

O tom, jak byl Ježíš svým přístupem k životu odlišný od farizeů a zbytku židovského společenství vůbec, svědčí celá řada evangelijních pasáží, ve kterých dává jasně najevo, že rozhodující silou, která působí zásadní proměnu lidského života a průlom do myšlení a jednání jedince, nejsou výčitky a odsuzování, ale zvěst božího odpouštění - zvěst, která má lidem ukázat, že království boží se skutečně přiblížilo a zvěst, v jejímž pověření činí Ježíš zázraky, pomáhá a odpouští hříšníkům. Ježíš nevěří, že svými činy můžeme příchod království božího uspišit, jak tomu bylo u farizeů, jež předpokládali, že kdyby všichni Židé alespoň jeden den dodržovali veškeré předpisy zákona, že přijde království boží. Jeho snaha zapůsobit na lidi je v podstatě jen dobrou radou jak se chovat a jak myslet, aby se člověk mohl stát součástí přicházejícího království. Proto to hlavní, co může člověk učinit, aby se přiblížil království božímu, je, že si nebude zakládat na své dobrotě a na svých zásluhách, jako to dělali Židé, a že se nebude povyšovat nad ty, kteří jsou na tom morálně hůř.

Dalo by se proto říci, že **Ježíš vlastně člověka osvobozuje ze svazujících detailních ustanovení židovského zákona**. Avšak pozor, musíme mít neustále na paměti, že tím neříká „chovejte se jak chcete, kdo věří, tomu bude vše odpuštěno“. Tohoto libertunistického výkladu Ježíšovy zvěsti se nejspíše obávali farizeové, kteří proto chtěli Ježíše zahubit, protože přišel s něčím, co dokázalo lidem oslovit. Ježíš sám však důrazem na svobodu od židovského zákona nepřestává klást důraz na poslušnost boží vůli a na mravní určitost a zjevnost životních postojů a projevů.

Obecně se předpokládá, že takovéto rysy Ježíšova vystoupení v Novém zákonu odrážejí historickou reminiscenci a myšlenkový svět historického Ježíše. Pojďme se proto podívat na několika konkrétních případech na to, co „skutečně Ježíš říkal a myslel“. Podrobné příklady uvádím z toho důvodu, že je mým přáním, aby si čtenář

⁶⁹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 107.

uvědomil, jak důležitým středobodem v Ježíšově myšlení tyto otázky byly, jak byly v tehdejší době inovativní a jak mohou oslovit i člověka v době dnešní.

Podívejme se nejdříve na některé myšlenky v jedné z klíčových pasáží evangelijní tradice. V pasáži, která zřejmě nejlépe odráží Ježíšovo původní smýšlení o určitých otázkách a je „*nejpůsobivějším svědectvím o požadavku, který Ježíš spojoval se svým zvěstováním*“⁷⁰ - máme na mysli Ježíšovo „kázání na hoře“ (Mt 5). Samozřejmě můžeme pochybovat, zda kázání na hoře odráží opravdu původní tradici a je historickou reminiscencí nějakého (či nějakých) Ježíšových vystoupení. Jelikož se však stejná tematika objevuje v různé podobě ve všech evangeliích, můžeme soudit, že se opravdu jedná o původní Ježíšovy myšlenky. To nám dokazuje také to, že Ježíš vystupuje s myšlenkami a názory, jež byly v dané době velmi novátorské, kontroverzní a někdy i stojící v opozici proti původní, nedotknutelné židovské tradici. Za radikální a tím zřejmě i původní totiž můžeme považovat Ježíšova slova, kterými v kázání na hoře nově interpretuje tradici založenou již Mojžišem: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: „Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.“ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu*“ (Mt 5, 21-22). A můžeme narazit na ještě zřetelnější a skutečně naprosté popření Mojžišových příkazů, jako například Mt 19,3-9: „*Tu k němu přišli farizeové a pokoušeli ho: „Je dovolené propustit manželku z jakékoliv příčiny“?... A řekl: „Proto opustí muž otce i matku a připojí se ke své manželce, a budou tito dva jedno tělo“; takže již nejsou dva ale jeden. A proto co Bůh spojil, člověk nerozlučuje! Namítnou mu: „Proč tedy Mojžíš ustanovil, že muž smí propustit svou manželku tím, že ji dá rozlukový lístek?“ Odpověděl jim: „Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku. Od počátku to však nebylo. Pravím vám, kdo propustí svou manželku z jiného důvodu než pro smilstvo a vezme si jinou, cizoloží“ (srov. Mk 10,2-9). Abychom taková slova mohli opravdu docenit, je nutné se vcítit do Ježíšovy doby, tedy do doby, kdy náboženský i veřejný život každého jednotlivce byl zcela vymezen tradicí a příkazy plynoucími ze Starého zákona. Výše uvedená slova musela tedy působit jako šok, ba dokonce jako rouhání a zproblematizování pravdivosti Písma.*

⁷⁰ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 89.

Mohli jsme tedy vidět, že v kázání na hoře se Ježíš staví do ostrého protikladu k tradici, se kterou polemizuje, i když ji nemíní rušit – „*Nedomnívejte se, že jsem přišel rušit Zákon nebo proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit. Amen pravím vám: dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane*“ (Mt 5,17-18). Abychom tedy skutečně ukázali text, na kterém je zcela jasný Ježíšův požadavek, který se odráží v myšlence, že řád, který má podle boží vůle určovat život světa, je řád lásky, podívejme se na jednu ze známých pasáží kázání na hoře: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: „oko za oko, zub za zub“. Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi; ale kdo tě udeří do tváře nastav mu i druhou; a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť. Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě. Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej. Slyšeli jste, že bylo řečeno: „milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého“. Já však vám pravím milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž?“ (Mt 5,38-47).*

Jaká je skutečná hodnota výroků o neodplácení zla zlem a milování nepřátel? Chce snad Ježíš tímto požadavkem nepřátele zahanbit jako stoikové, kteří se nesníží k odplatě a projevují svou duchovní převahu? Naprosto ne! Ježíš nechce zlo jen potlačit, ale chce ho naprosto vykořenit, zničit. Moc naprostého přemožení zla má podle Ježíše jediné odpouštějící láska, která jediná může překonávat rozpory a sbližovat lidi. Právní předpisy mohou konflikty s nepřáteli dočasně řešit, ale nemohou je definitivně zničit. Nemohou totiž zapůsobit na toho, komu je odpuštěno a nemohou tedy proměnit jeho osobnost a bytostně ho oslovit.

Ponechme stranou otázku, do jaké míry je možné uplatňovat takovéto zásady v běžném životě společnosti, zda nejsou jen iluzorní a jestli se takovýmito požadavky Ježíš běžnému životu spíše nevzdaluje, než že se dostává k jeho základům. To je otázka, kterou v této práci rozebírat nebudeme, i když má velkou hodnotu. Ostatně, **Ježíš zpravidla tyto své rady adresuje do konkrétní životní situace jednotlivce a nikde netvrdí, že se jedná o recept na řešení politických problémů v perspektivě dějin, jelikož předpokládá, že brzy nastane nový věk božího panování, boží věk lásky a spravedlnosti.**

Jako výrok adresovaný do konkrétní životní situace můžeme například chápat výrok: „*Kdo tě donutí ke službě na jednu míli, jdi s ním dvě*“ (Mt 5,41). Tak zvané právo jedné míle bylo starodávnou perskou tradicí, kterou převzali Římané. Peršané je užívali při přepravě pošty a Římané jej začali užívat při přesunu svých legií. Podstatou tohoto zvyku bylo, že legionáři mohli využít místních obyvatel a jejich tažných zvířat pro přepravu a to na vzdálenost jedné míle, po které byli nenadálí pomocníci propuštěni a mohli se vrátit ke své činnosti. „*Když Ježíš říká slovo o druhé míli, má na mysli římského okupačního důstojníka, který požaduje od obyvatele Palestiny, aby mu na jednu míli přepravoval zavazadla a výzbroj. Žid je zde vyzván, aby pomohl nepříteli i druhou míli. Právě ta druhá míle je úsekem, kde vzniká prostor pro otázku. Proč mi to nese dál než míli? Nepočítal správně kroky? Chce si vydělat provizi? Má nějaké zvláštní přání? Když se ani jeden z možných důvodů nepotvrdí, dochází k údivu. V tomto údivu vypadávají ti dva ze svých rolí. Říman z role okupačního důstojníka a Žid z role obyvatele porobené země. Ten údiv je prostorem možnosti dalších otázek a objevu, že ti dva za svými rolmi jsou lidé.*“⁷¹ Ježíšova výzva je tedy výzvou k lásce, k odpuštění a k proměně lidské existence, kterou mohou navodit ti, jež jsou v právu a kterým bylo ublíženo, ale místo toho se rozhodnou zachovat jinak, než je to běžné. Rozhodnou se odpustit, i když by vůbec nemuseli, a tím dochází k novému druhu lidského setkání, setkání, jehož podstata nepramení ze vztahu zákona a danosti, ale pramení z lásky k bližnímu a postavení se zaběhnutému řádu chování, díky němuž dochází k radikální proměně nepřítele v nového člověka.

Je mi naprosto jasné, že pro současného člověka je tento model chování dosti cizí a nepochopitelný, a pokud ho někdy aplikuje, tak zpravidla v okruhu nejbližších příbuzných a přátel. Nechci se zde pouštět do rozsáhlé úvahy o možnosti a nemožnosti takového chování v reálném světě a v současné době. Chtěl bych jen na okraj poznamenat, že tento antropologický rozměr lidského chování jako možnosti dialogu, otevřenosti a nápomoci je výzvou i pro dnešního člověka, obklopeného světem, který je neustále ve spěchu a pro který je jednou ze základních hodnot úspěch. Nechci tím říci, že bych si přál, aby se tím všichni řídili a dle toho jednali, chci jen poznamenat, že je vždy dobré mít na paměti, že je zde i jiná alternativa než jen „oko za oko a zub za zub“.

⁷¹ FUNDA, O. A. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno : L. Marek, 2003. s. 54.

Textů, které mají stejné či podobné významové vyznění jako „pozvání na druhou míli“, můžeme nalézt v evangeliích celou řadu. Například některé Ježíšovy zázraky, ve kterých Ježíš ozdravenému odpouští hříchy slovy „*jdi a více nehřeš*“ (J 5,14) nemusíme chápat jen jako evangelistovo líčení Ježíšových zázračných schopností pocházejících samozřejmě od Boha, ale můžeme jeho slova chápat v širším antropologickém významu, také jako výzvu uzdravenému, aby si uvědomil, že život bez hříchu znamená nejen život bez určitého utrpení pro něj, ale především život bez utrpení pro druhé, jelikož „*každá lidská vina ve svém posledním dopadu působí někomu utrpení.*“⁷² Stejně tak Ježíšovo stolování s celníky není příznakem jeho morálního úpadku a uzdravování a odpouštění hříchů v sobotu není jen polemikou a provokací vůči farizeům – to vše je jen pořád dokola opakovaná výzva ke změně vlastní existence, k otevření se Bohu v době blížícího se království božího na zemi.

Aby měli všichni ti, kteří se rozhodnou Ježíše následovat, větší naději a řekněme motivaci pro své jednání, přichází Ježíš s druhou radikální myšlenkou, kterou atakuje základy židovského náboženství. **Ježíš totiž ve svých promluvách přepólovává vztah mezi spásou a pokáním a dosud existující rovnice, že Bůh odpouští a dává spásu ve chvíli, kdy se jedinec vyznává ze svých hříchů a činí pokání, staví na hlavu a od základů ji proměňuje. Bůh totiž podle Ježíše vyhláší spásu a boží odpuštění i lidem, kteří ještě žádné pokání nezapočali, a tím, že i jim Bůh odpouští a že se jich i přes jejich chyby nezříká, se uskutečňuje jeden z největších zázraků – bytostná proměna člověka** (možná že právě tato myšlenka se stala rozhodujícím činitelem, který přitahoval zástupy posluchačů a přívrženců). Nutno poznamenat, že prvním, kdo v tomto ohledu Ježíše pochopil, nebyli ti, kteří jej začali brzy po kříži vyznávat jako přicházejícího Syna člověka – ti se tohoto tak typického Ježíšovského motivu spíše obávali – ale byl jím až apoštol Pavel, který sice Ježíšovu zvěst částečně upravil, ale zároveň přišel s myšlenkou „osvobození z víry“. Podle Pavla, stejně tak jako podle Ježíše, je rozhodujícím činitelem milost a ne skutky zákona. Proto také Ježíš i Pavel tak často útočí na osobní zbožnost farizeů, jelikož jejich zbožná zaslepenost jim uzavírá cestu k druhým lidem, kteří jsou morálně na „nižší“ úrovni a farizeové jimi pohrdají, čímž podle Ježíše v podstatě hřeší.

⁷² FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007.

Ještě než se dostaneme k druhé stěžejní otázce této kapitoly, která nám snad také umožní přiblížit Ježíše jako historickou osobnost a pomůže nám pochopit některé rysy jeho vystoupení, je třeba se zmínit o určitých problémech, se kterými si odborníci nevědí příliš rady. Na předcházejících řádkách jsme prezentovali Ježíše jako hlasatele radikální lásky a odpuštění, jehož požadavkem je poslušnost boží vůli jako boží lásky. V evangeliích však máme také pasáže, které se s tímto obrazem Ježíše neslučují. A vůbec obecně řečeno můžeme nalézt různé pasáže v jednotlivých evangeliích, které příliš nekorespondují mezi sebou navzájem - ať už jde o evangelia synoptická nebo i když připočítáme Jana. Pasáže, které mám nyní na mysli, vytvářejí dva různé obrazy Ježíše. Tato „Ježíšova dvojakost“ se však nedá vysvětlit například pouhou teologickou koncepcí toho kterého redaktora. Nemůžeme proto striktně říci, že Matoušův Ježíš je Ježíšem přísným, kdežto v Lukášově podání zvěstuje milost a milosrdenství. Sice na takovémto „škatulkování“ něco pravdy je, ale při bližším zkoumání neunikne pozornému čtenáři, že i v jednotlivých evangeliích nalezneme bloky tradice, v nichž Ježíš vystupuje jako přísný, vyhlašující požadavek pokání a volající „běda vám“, a místa, kde Ježíš naopak vyhlašuje prolamující roli odpuštění (něco podobného jsme už naznačili v kapitole, kde jsme se zabývali povahou evangelií jako historického pramene).

Takovýchto míst v evangeliích je skutečně hodně a dotýkají se poměrně závažných otázek. O pár řádek výše jsme například mohli číst, že v úvodu kázání na hoře Ježíš říká: „*nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona*“ (Mt 5,17), a o kousek dále již prohlašoval téměř rouhačsky „*slyšeli jste, že bylo řečeno: „oko za oko, zub za zub“*“. Já však vám pravím...“ (Mt 5,41-43). Jiný podstatný rozpor například spočívá v tom, že v některých pasážích se můžeme dočíst, že Ježíš mluví o království božím jako o něčem velmi blízkém, přicházejícím (Mk 1,14-15; Mk 13, 24-29) a jinde naopak mluví o království božím jako o něčem přítomném – byť nenápadném a skrytém (L 11,20). Jako poslední z těchto příkladů uveďme to, že Ježíš ve svých výrocích rozporuplně spojuje příchod božího království s představou soudu a se zatracením těch, kteří neuspěli, a jindy o něm hovoří jako o novém věku vlády boží lásky.

Tyto difference nám samozřejmě způsobují značné potíže, obzvláště hovoříme-li tak zaniceně o Ježíšově požadavku lásky a odpuštění. Činí nám samozřejmě také značné potíže, když se pokoušíme odpovědět na otázku, co si Ježíš sám o sobě

myslel, jaké bylo jeho mesiášské sebevědomí. Vystupuje tedy na povrch otázka, jak tento problém řešit. Jednou z možností, ke které bych se v tomto případě přiklonil, je dát od této otázky „ruce pryč“ a raději ji neřešit, protože povaha pramenů nám neumožňuje ji definitivně rozřešit a někdy je lepší možná ustoupit než vytvářet celou řadu spekulací. Avšak celá řada badatelů se tento problém pokoušela různým způsobem vyřešit, a tak si alespoň náznakem přiblížme, k jakým závěrům dospěli.⁷³

Dietrich Bonhoefer, který se tímto problémem zabýval, vykládal Ježíšovu dvojakost pomocí tzv. **teorie poslední a předposlední pravdy**. Poslední pravda v Ježíšově podání znamená, že vše je odpuštění. Tato rovina Ježíšova pochopení se pak odráží v jeho stolování s celníky a ve výročích jako je pozvání na druhou míli. Jelikož však dobře věděl, že by takovýto přístup mohl vést k morálnímu úpadku a libertinismu, rozhodně nechtěl dopustit, aby si lidé řekli, že v případě, že vše je milost, tak se můžou chovat jakkoliv. Z tohoto důvodu v některých případech vystupoval jako tvrdý a přísný Ježíš, který hlásá boží soud před příchodem božího království. Tato myšlenka je sice zajímavá, ale rozhodně nemůžeme s její pomocí řešit všechny evangelijní disproporce.

Někteří němečtí **protestantští liberální teologové** přišli s jiným, velmi zajímavým návrhem jak řešit sporná místa vytvářející dvojí obraz Ježíše. Jejich **řešení se odvolává na předpokládaný vývoj rané křesťanské církve**, a i proto se zdá být o něco pravděpodobnější než řešení Bonhoferovo. Podle tohoto řešení se Ježíšovi přívrženci po „vystřízlivění z šoku v podobě kříže“ opět shromáždili v Jeruzalémě a po čase mezi nimi převládlo křídlo, které se obávalo přílišného důrazu, který Ježíš kladl na roli odpuštění a milosti. Takto myšlenkově zformovaná raně křesťanská židovská obec neunesla Ježíšovy výzvy k milování nepřátel a bála se zneužití a liberalizace života v důsledku jeho učení, tak jak to později udělal Pavel, a proto raději zakomponovala do jeho zvěsti pasáže, v nichž vystupuje a jedná zcela jinak. Tyto pasáže se pak v podobě ústní nebo snad i psané tradice dostaly až do evangelií.

Poslední možné řešení, které zde zmíním, přináší **Herbert Braun** (upozornuji čtenáře, aby si tohoto významného německého religionistu nepletli s předním americkým biblistou a protestantským pastorem Raymondem Brownem). Podle něj **Ježíš není ideologem přesného a vyhraněného teologického konceptu**. Ježíš

⁷³ Informace čerpány z přednášek profesora Fundy uskutečněných na půdě pedagogické fakulty UK v zimním i letním semestru akademického roku 2006/2007.

mluví do lidských situací, jeho slovo je naprosto konkrétní, a proto můžeme nalézt pasáže, v nichž odpouští hříšníkům, kteří v něm hledají oporu, aby mohli překonat svou bezmoc, a naopak pasáže, v nichž kritizuje zbožné a říká jim „běda vám“ za to, že pro svou zbožnost nevidí své hříchy. Podle Browna je proto možné, že tato konkrétní situační dialektická polarita Ježíše patří k jeho historické autenticitě a možná odráží i částečnou Ježíšovu vnitřní rozporuplnost.

Jak už bylo řečeno, asi nebude nikdy možné vzhledem k povaze pramenů na tuto otázku definitivně odpovědět. Ani já tak nechci učinit a nechám na čtenářích, zda se k nějaké z možných variant výkladu Ježíšova dvojího obrazu v evangeliích přikloní.

Nyní již opustíme otázku, „o co Ježíšovi v jeho vystoupení šlo, jaké byly základní rysy jeho učení“, a podívejme se na jednu z nejzajímavějších, nejpřitažlivějších a v současné době také nejdiskutovanějších otázek ježíšovského bádání: **Co si Ježíš o sobě myslel? Za koho se považoval? Jaké bylo jeho mesiášské sebevědomí?** I tato otázka zůstává stále nezodpovězena a vzhledem k povaze pramenů asi zůstane otázkou nezodpověditelnou jako některé jiné. I přesto je však nutné se nad ní zastavit, jelikož právě tento problém může lépe přiblížit celé Ježíšovo vystoupení i obsah jeho řeči a pronesených výroků.

Abychom se mohli dostat blíže k této problematice, je nutný poněkud rozsáhlejší úvod, především pro čtenáře, kteří nejsou dobře obeznámeni s dobovými mesiášskými představami v Palestině i v helénistickém světě. **Proto je třeba přednést nejdříve základní informace o hlavních mesiášských titulech a představách Ježíšovy doby.** Začneme nejdříve tam, kde se celý náš příběh odehrává, tedy v Palestině.

V židovském náboženství Ježíšovy doby bylo klíčovou představou ovlivňující zástupy věřících očekávání příchodu mesiáše jakožto zachránce a vysvoboditele.⁷⁴ V průběhu židovských dějin se představa mesiáše složitě vyvíjela, byla různými způsoby modifikována a aktualizována, obzvláště v dobách nesvobody a útluaku. A v takové době se židovstvo nacházelo i za života Ježíšova. Mesiášská představa

⁷⁴ Na tomto místě by bylo nejlepší čtenáři přiblížit dějiny vývoje mesiášských nadějí v Izraeli a v židovských dějinách vůbec. Bohužel je však tato tematika poměrně rozsáhlá a spletitá, a tak není možné se jí zde zabývat. Jen upozorním, že tato naděje sahá do nejstarších vrstev izraelského náboženství, do příběhu exodu a Mojžíš je tak jakýmsi prvním prototypem mesiáše. Později byla představa mesiáše umocněna spojením s rodem Davidovým. Rozvíjela se však i jinými směry. Pro základní informace již jednou doporučené dílo: BROWN, R., E. *Ježíš v pohledu Nového Zákona*. Praha : Vyšehrad, 1998. s. 181-188.

měla v tu dobu dvě základní podoby. Pro obě je společné to, že **mesiáš zůstával postavou naděje, ovšem způsob, kterým se měla naděje vkládaná lidmi do mesiáše vyplnit, byl různý.**

První podoba mesiášského očekávání má zřetelně politický ráz. Byla očekávána postava, jíž byl přiřknut titul Mesiáš ve smyslu politickém. Naděje vkládaná do této představy Mesiáše spočívala v osvobození izraelského lidu z nesvobody a náboženského ponížení. Mesiáš však nebyl chápán jako nadpozemská bytost, kterou sešle na zem Bůh, aby porazil židovské nepřátele a vysvobodil je z poroby a útlu, ale byl očekáván v podobě Bohem pověřeného člověka, který má takový úkol splnit. V Ježíšově době, kdy útlak Římanů sílil, ožívala mesiášská naděje vyhlízející znovuoobnovení Davidova království. Zároveň jsou však v židovstvu doloženy pokusy identifikovat Mesiáše s různými dobovými postavami, které se postavily jako vůdci povstání proti římskému útlu jako například Juda Galilejský nebo v pozdější době Bar Kochba. V různorodém spektru židovské společnosti byla takováto politická představa Mesiáše nejvíce radikalizována hnutím zélótů, kteří nejen že se snažili drobnými násilnými akcemi omezovat Římany, ale především chtěli být připraveni na dobu velké a rozhodující politické protiofenzívy, kdy přijde Mesiáš a dá osvobozující hnutí do pohybu.

Druhou variantou mesiášské představy doby Ježíšovy bylo **očekávání příchodu tak zvaného Syna člověka.** Obsah této mesiášské představy však již nebyl politický, nýbrž náboženský a šlo spíše o „*vysvobození ze smrti, hříchu a vši pozemské bídy a o nastolení eschatologického věku konečného vykoupení a věčného života, než jen o pozemské vysvobození národa izraelského.*“⁷⁵ Představa mesiáše jako očekávaného příchodu Syna člověka, která čerpá svůj námět ze Starého zákona, je tedy **proudem židovské apokalyptiky** a na rozdíl od politických mesiášských představ označoval titul Syn člověka **nadlidskou, nebeskou bytost**, která seslána Bohem sestoupí na zem, ukončí tyto dějiny, uskuteční soud a nastolí zcela nový boží věk – „*Viděl jsem v nočním vidění, hle s nebeskými oblaky přicházel jako Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctívali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je moc věčná, která nepomine a jeho království nebude zničeno*“ (Da 7,13-14).

⁷⁵ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. Díl 1, Ř-Ž.* Praha : Kalich, 1956. s. 189.

Pro shrnutí tedy můžeme konstatovat, že v Ježíšově době byly rozšířeny dvě základní mesiášské představy. První, rozšířenější, očekávala příchod Mesiáše jako lidské bytosti, která dá do pohybu politickou akci a vysvobodí Židy z římského područí. Druhou mesiášskou představou pak bylo očekávání brzkého skonání věků a příchodu nového věku božího panování, božího království. Jednalo se tedy o představu apokalyptickou a uskutečnit se měla skrze nebeskou postavu bohem seslaného Syna člověka.

Je nutné poznamenat, že v Novém zákonu nabývá postava Syna člověka zcela nových rozměrů. Jak uvidíme, Ježíš tento titul velmi často užíval a vzhledem k otázce jeho sebepochopení je nutné zjistit, v jakém smyslu tento titul užíval a proč ho spojoval s motivem utrpení. K tomu se však ještě dostaneme. Nyní jen zdůrazním, že ve **Starém zákoně byla představa přicházejícího Syna člověka představou triumfalistickou** a nebyla s motivem utrpení nijak spojována – očekávaný Syn člověka byl chápán jako Bohem pověřený posel, který ve slávě a na oblacích nebeských sestoupí na zem a dá boží dění do pohybu. Jeho triumf neměl být triumfem mesiášské politické akce, ale triumfem božího dění z nebe.

Kromě dvou základních titulů – Mesiáš a Syn člověka - a k nim vázaných obsahů se v Novém zákoně objevuje i celá řada dalších, méně či více často užívaných titulů, jako například Syn Boží, Spasitel, Logos, Pán, Kyrios a další, mezi něž patří i pojmenování Kristus.

Snad každý člověk žijící pod vlivem euro-americké civilizace má Ježíšovo jméno zafixované jako dvouslovné označení Ježíš Kristus (případně Ježíš z Nazaretu) a označení Kristus chápe jako součást jména. Tak tomu ovšem od počátku nebylo. Jelikož měly mesiášské představy širokou obsahovou konotaci, mohl být titul Mesiáš obecně chápán i jako označení toho, kdo přináší jinou, než politickou záchranu. Na takovéto nepolitické chápání titulu Mesiáš později navázala i vznikající židokřesťanská obec, když vedle prvotního označení ukřižovaného Ježíše jako očekávaného Syna člověka, **začala později o ukřižovaném Ježíši vyznávat, že je Mesiáš, neboli bohem pomazaný, řecky Kristus**. Titul Kristus je tedy jen do řečtiny přeložené označení pro Mesiáše. Když se křesťanství začalo šířit za hranice Palestiny a postupně pronikalo do helénistického světa, stal se titul Mesiáš – v helénistické prostředí překládáno jako Kristus - ústředním nositelem všech výpovědí o tajemství osoby i poslání Ježíše. Spojení Ježíš Kristus (případně Kristus Ježíš) se zřejmě užívalo s takovou pravidelností a samozřejmostí, že se rychle stalo

jednotným jménem. Přitom je ale zřejmé, že ještě apoštol Pavel si byl dobře vědom toho, že označení Kristus je původně titulem a ne součástí jména. I přes to se především v řecky mluvících obcích povědomí o titulové funkci slova Kristus rychle ztrácelo, a tak si vznikající obce pro vyjádření hodnosti a poslání Ježíše Krista zaváděly tituly jiné, stojící na pomezí židovského náboženství a naznačující přesah do helénistického světa. Byly to především tituly Pán, Syn Boží, Logos, Spasitel a další.⁷⁶ Jejich soubor tvoří názvosloví novozákonní christologie. Všechny tyto tituly (včetně titulu Kristus) s vysokou pravděpodobností Ježíš vůbec nepoužíval, především proto, že je neznal. „*Objevují se teprve v raném křesťanství. Neužívala je ještě ani nejstarší původní židokřesťanská obec v Jeruzalémě, tvořená z velké části Ježíšovými učedníky a dalšími jeho souvěrci. Pokud tyto tituly pronikly do evangelií, pak odrážejí už helenizovanou podobu raněkřesťanské christologie, raněkřesťanského vyznání Krista.*“⁷⁷

Za dobové tedy můžeme považovat pouze tituly Mesiáš (v politickém smyslu) a Syn člověka. Jelikož jsme z historických důvodů eliminovali možnost užívání dalších evangelijních titulů Ježíšem, leží před námi nyní několik otázek: **Jak Ježíš rozuměl v souvislosti s touto titulaturou svému vystoupení, za koho se považoval? Který ze dvou dobových titulů Ježíš více užíval a byl mu bližší, případně tak blízký, že ho užíval pro označení sebe sama? A jak Ježíšovo vystoupení chápali jiní, především jeho společníci?** Informace k této problematice můžeme čerpat samozřejmě jen z evangelií – k našemu štěstí ale máme čerpat opravdu z čeho, protože v evangeliích se s užíváním těchto titulů (především s titulem Syn člověka) můžeme setkat snad v každé kapitole.

Obecně se předpokládá, že Ježíš byl díky svému galilejskému původu nejvíce ovlivněn hnutím farizeů a v duchu farizejského myšlení a uvažování byl tedy nejspíše vychováván a vzděláván. To pro nás může být podstatnou indicií. Jelikož bylo řečeno, že jedním ze základních rysů Ježíšova vystoupení byla jeho zvěst, že království boží se přiblížilo, tak **Ježíše můžeme započítat do proudu židovské apokalyptiky, která počítala s brzkým skonáním věků a příchodem Syna člověka.** Tím se tedy Ježíš přihlašuje k proudu židovské apokalyptiky nepolitického typu. Farizejský původ a vliv na jeho myšlení nám tuto úvahu jen potvrzují. Díky

⁷⁶ Podrobně rozebráno: CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*. Praha : Kalich, 1976. POKORNÝ, P. *Vznik christologie*. Praha : Kalich, 1988.

⁷⁷ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 102.

tomu můžeme také konstatovat, že Ježíš titul Syn člověka znal velmi dobře, často se s ním setkával a mohl ho během vývoje vlastní osobnosti vztáhnout i na sebe. To bychom ale předbíhali.

Jelikož jsme nyní Ježíše započítali do proudu židovské apokalyptiky a zároveň víme, že hlásal příchod božího království, můžeme výše položené otázky, které nyní zkoumáme, přeformulovat a položit je jiným způsobem: **Jakou roli v očekávání příchodu božího království připisoval Ježíš sobě, jak mluvil o příchodu Syna člověka a jak této postavě židovské apokalyptiky rozuměl?** Odpovědi na tyto otázky by nám totiž mohly pomoci odhalit i odpověď na otázku Ježíšova sebepochopení. Abychom na ně mohli odpovědět, je třeba blíže analyzovat výskyt titulu Syn člověka v evangeliích. Je nezpochybnitelné, že když Ježíš očekával příchod Syna člověka, byla mu politická představa Mesiáše cizí. Synoptikové také Ježíše téměř nikdy Mesiášem v politickém slova smyslu nenazývají (nebo spíše nenechávají nazývat) a vyznávají ho v souladu s vývojem křesťanského vyznání a jeho šířením Synem Božím. Avšak Ježíše samotného o sobě jako o Synu Božím mluvit v podstatě nenechávají a naopak do jeho promluv vkládají titul Syn člověka. Samozřejmě je nasnadě otázka, proč tomu tak je a proč synoptikové v souladu se svým vyznáním nevkládali Ježíšovi do úst titul Syn Boží. Odpověď nejspíše není ani příliš složitá. **Blok tradice, který se dochoval až do doby, kdy synoptikové sepisovali jednotlivá evangelia, nejspíše zachycoval Ježíšovy promluvy, ve kterých užíval právě a jenom titul Syn člověka, a proto můžeme uvažovat o tom, že před sebou máme důležitý pozůstatek po působení historického Ježíše.** Titul Syn Boží se sice v synoptických evangelijních textech objevuje, ale vždy v ústech jiných osob než Ježíše.

Pokud se tedy podíváme celkově na synoptické pasáže, v nichž mluví Ježíš o Synu člověka, zjistíme, že se zde tento titul vyskytuje celkem 65krát a to vždy pouze v ústech Ježíšových (nejvíce krát v evangeliu podle Marka)! Užívání titulu je však různé a také ho právě podle způsobu užití můžeme rozlišovat. Výroky synoptických evangelií o Synu člověka můžeme například rozdělit do tří skupin podle toho, zda Ježíš hovoří o (1) přicházejícím Synu člověka, (2) o jeho utrpení a vzkříšení nebo (3) takové, v nichž působí Syn člověka v přítomnosti.⁷⁸ Nás však bude zajímat více jiné dělení užívání tohoto titulu, a to podle toho, **zda**

⁷⁸ FLUSSER, D. *Ježíš*. Praha : OIKOIMENH, 1999. s. 107-116.

v promluvách o Synu člověka míní Ježíš sebe či někoho jiného. Pokaždé, když Ježíš něco o Synu člověka pronáší, hovoří v třetí osobě. Ze smyslu textu je však patrné, že někdy má na mysli někoho jiného a jindy, ačkoliv mluví stále v třetí osobě, činí tak způsobem, z něhož je jasné, že má na mysli sebe. V této podvojnosti je možné nalézt určité historické reminiscence, které nám pomohou pokusit se zodpovědět položené otázky.

Příklad výroků, z nichž vyplývá, že Ježíš mluví o někom jiném.	Příklad výroků, z nichž vyplývá, že Ježíš má na mysli sebe.
Mk 8,38: „Kdo se stydí za mne a za má slova v tomto cizoložném a hříšném pokolení, za toho se bude stydět i Syn člověka, až přijde v slávě svého Otce se svými anděly.“	Mk 2,28: „Syn člověka je pánem nad sobotou.“
Mt 10,23: „Nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka.“	Mt 8,20: „Lišky mají doupata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu složil.“
Mt 25,31-32: „Až přijde Syn člověka ve slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůn své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy“.	Mt 20,18: „Hle, jdeme do Jeruzaléma a Syn člověka bude vydán velekněžím a zákoníkům“.
L 12,8: „Každý, kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i Syn člověka přizná před Božími anděly.“	L 22, 48: „Jidášu, políbením zrazuješ Syna člověka?“

Jak tento vnitřní rozpor Ježíšových výroků řešit? Myslel Ježíš opravdu někoho jiného nebo mluvil o sobě? A znali na tuto otázku odpověď sami evangelisté? Existuje řada řešení a více či méně věrohodných teoretických konstrukcí jak vnitřní dvojakost textu překonat. Uvedme si alespoň některé.

Asi nejjednodušším a pro svou jednoduchost také velmi přitažlivým se zdá být řešení následující: Výroky, v nichž Ježíš hovoří o Synu člověka jako o jiné osobě, jsou původní vrstvou tradice. Podle této představy Ježíš pouze hlásal brzký příchod Syna člověka a království božího, avšak sám se s mesiášskou postavou nijak neztotožňoval. Sebe chápal jen jako nositele boží věci, Bohem pověřeného proroka,

který dává lidem poslední možnost k životnímu obratu, kterým by Boha vzali před příchodem království zcela vážně. Existence výroků, kdy Ježíš mluví ve třetí osobě a má tím na mysli sebe, je pak vysvětlována jako reflexe nejstaršího vyznání židovského okruhu Ježíšových přívrženců, kteří po vystřízlivění z šoku, kterým pro ně byl kříž, vyznali ukřižovaného Ježíše Synem člověka a očekávali jeho brzký příchod.

Velmi zajímavý, i když silně teoretický, je způsob řešení tohoto problému, se kterým přišel **Albert Schweitzer**. Na základě analýzy textu předpokládá, že Ježíš začal své vystoupení z pochopení, že je nositelem božího pověření, ale nic víc. Stejně jako Jan Křtitel hlásal příchod božího království a Syna člověka. Očekával, že tyto události se uskuteční opravdu velmi brzy. Proto byl svým učedníkům ochoten říci „*Nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka*“ (Mt 10,23). Vyslal učedníky na cestu a předpokládal, že boží dění spásy se dá brzy do pohybu. Avšak co se nestalo. Učedníci se vrátili a království boží zatím nenastalo. Podle Schweitzera prodělal Ježíš v tuto chvíli velkou vnitřní krizi, krizi osobní i krizi svého náboženského očekávání. Vyřešil ji netradičním způsobem: sám se identifikoval s postavou Syna člověka a nabyl přesvědčení, že svým utrpením dá příchod království božího do pohybu.

Zde si musíme všimnout jednoho momentu – už jsme si řekli, že v myšlenkovém světě židovského náboženství byla představa Syna člověka představou triumfalistickou. Jak je ale vidět, Ježíš ji zde zcela nově spojuje s představou utrpení. Jak k tomu mohlo dojít? Je jasné, že Ježíš díky své farizejské výchově znal velmi dobře Starý zákon. Dozajista proto znal i tajemnou a neprůhlednou postavu trpícího božího služebníka, o které mluví prorok Izajáš (Iz 53). Izajášova představa mesiáše nebyla triumfalistická a nechápal ho jako politického osvoboditele, ale jako božího služebníka, ke kterému se bůh přizná v důsledku jeho cesty ponížení a utrpení a nakonec jej vyvýší (Iz 52,13-15). Tato mesiášská představa daleko více korespondovala s hlavními myšlenkovými motivy Ježíšova vystoupení (milování bližního a nepřátel), a je proto možné, že Ježíš očekával příchod mesiáše právě v souladu s představami, jaké zaznamenal Izajáš. Když se poté identifikoval, jak Schweitzer předpokládá, s postavou Syna člověka, spojil ji zcela nově s představou utrpení, které vztáhnul samozřejmě sám na sebe.

Tato Schweitzerova zajímavá konstrukce o Ježíšově vnitřním přerodu je velmi přitažlivá a silně psychologizující. Nemůžeme ji samozřejmě žádným způsobem

doložit. Je však pevně založena na analýze textových vrstev, a proto ji můžeme považovat alespoň za jednu z velmi pravděpodobných alternativ.

Jako možnost se také nabízí řešení, že podvojnost Ježíšových výroků o Synu člověka vychází z jeho určité nevyjasněnosti ohledně této otázky, a tak někdy má na mysli osobu jinou a jindy titul Syna člověka vztahuje k osobě vlastní. Nemáme však žádné jasné a podpůrné důkazy, abychom mohli toto tvrzení postavit na úroveň obou předcházejících.

Při řešení otázky, co si Ježíš sám o sobě myslel, mají klíčovou roli také dvě pasáže v synoptických evangeliích: **rozhovor s učedníky u Cesareje Filipovy a odpověď na veleknězovu otázku před synedriem.**

Rozhovor s učedníky u Cesareje Filipovy.	
Mk 8,27-33:	<p>„Ježíš se svými učedníky vyšel z vesnice u Cesareje Filipovy. Cestou se učedníků ptal: „Za koho mne lidé pokládají?“ Řekli mu: „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a někteří za jednoho z proroků“. Zeptal se jich: „A za koho mne pokládáte vy?“ Petr mu odpověděl: „Ty jsi Mesiáš“. I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali. A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět, být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a po třech dnech vstát“. A mluvil o tom otevřeně. Petr si ho vzal stranou a začal ho kárat. On se však obrátil, podíval se na učedníky a pokáral Petra: „Jdi mi z cesty, satane; tvé smýšlení není z Boha, ale z člověka!“</p>
Mt 16,13-23:	<p>„Když Ježíš přišel do končin Cesareje Filipovy ptal se svých učedníků: „Za koho lidé pokládají Syna člověka?“ Oni řekli: „Jedni za Jana Křtitele, druzí za Eliáše, jiní za Jeremiáše nebo za jednoho z proroků.“ Řekne jim: „A za koho mne pokládáte vy?“ Šimon Petr odpověděl: „Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého“. Ježíš mu odpověděl: „Blaze tobě, Šimone Jonášův, protože ti to nezjevilo tělo a krev, ale můj Otec v nebesích“. A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou. Dám ti klíče království nebeského, a co odmítneš na zemi, bude odmítnuto v nebi, a co přijmeš na zemi, bude přijato v nebi. Tehdy nařídil učedníkům, aby nikomu neříkali, že je Mesiáš. Od té doby začal</p>

	<i>Ježíš ukazovat svým učedníkům, že musí jít do Jeruzaléma a musí mnoho trpět. Od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a třetího dne vzkříšen. Petr si ho vzal stranou a začal ho kárat: „Buď toho uchráněn, Pane, to se ti nemůže stát!“ Ale on se obrátil a řekl Petrovi: „Jdi mi z cesty, satane! Jsi mi kamenem úrazu, protože tvé smýšlení není z Boha, ale z člověka!“</i>
Lk 9,18-22:	<i>„Když se o samotě modlil a byli s ním jeho učedníci, otázel se jich: „Za koho mne zástupy pokládají?“ Oni mu odpověděli: „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a někteří myslí, že vstal jeden z dávných proroků.“ Řekl jim: „A za koho mne pokládáte vy?“ Petr mu odpověděl: „Za Božího Mesiáše.“ On jim však důrazně přikázal, aby to nikomu neříkali, a pravil jim: „Syn člověka musí mnoho trpět, být zavržen od starších a velekněží a zákoníků, být zabit a třetího dne vzkříšen.“</i>

Na první pohled je na citovaných evangelijních pasážích vidět, že se synoptikové částečně myšlenkově rozcházejí. Shodují se v odpovědi na první Ježíšovu otázku. Tím, že učedníci shodně říkají, že jej lidé považují za Jana Křtitele či za Eliáše, zapadá jejich odpověď do vizí a představ židovské apokalyptiky Ježíšovy doby. Když se Ježíš ptá učedníků, za koho ho považují oni sami, jejich odpověď se různí. U Marka na jejich odpověď „Ty jsi Mesiáš“ reaguje Ježíš větou „I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali“. Tuto pasáž podrobil důkladné exegezi Trugott Holtz ve své knize *Ježíš z Nazareta*.⁷⁹ Upozorňuje především na dvojí možné pochopení Ježíšova příkazu učedníkům. Můžeme mu rozumět jednak tak, že si Ježíš nepřál, aby o něm rozhlašovali jeho skryté mesiášství, ale i tak, že odmítá titul Mesiáš. Myšlenka, že Ježíš titul Mesiáš odmítá, nasvědčuje navazující pasáž rozhovoru, kdy proti titulu Mesiáše staví Ježíš titul Syna člověka, který spojuje s motivem utrpení. Navíc ještě nesmlouvavě pokárá Petra, který se Ježíšovi postavil a odmítá jeho výrok o utrpení. Pro Petra nebyla zřejmě dobová představa Mesiáše (ať už měl mít jakoukoliv podobu) slučitelná s motivem utrpení. Pro Ježíše je však naopak představa Mesiáše jako politického triumfu neslučitelná s pochopením vlastního vystoupení a proto reaguje na Petra ostrým „Jdi mi z cesty, satane.“ Tato Holtzova

⁷⁹ HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991. s. 102-118.

exegeze textu je navíc podpořena tím, že i když měli evangelisté k Petrovi nesmírnou úctu, nesmlčeli, že na jeho slova Ježíš reaguje tak ostře a kriticky. A právě proto, že se nesnaží tuto scénu nijak retušovat (kromě Lukáše), je velmi pravděpodobné, že se zde setkáváme s historickou reminiscencí.

Holtz na základě analýzy citovaného Markova textu tvrdí, že se Ježíš sám stylizoval do postavy Syna člověka. Na rozdíl od dobových představ ji však modifikoval - spojil ji s motivem utrpení a nepředpokládal, že přijde v oblacích z nebe, ale naopak už je v Ježíši inkognito přítomna a že právě skrze jeho utrpení Bůh nastolí boží království.

Tuto Holtzovu interpretaci rozhovoru u Cesareje Filipovy zdánlivě rozbíjí verze Matoušova. Proč najednou reaguje Ježíš na odpověď „*Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého*“ chválou a blahoslavením? Proč nestaví opět do kontrastu tituly mesiáše a Syna člověka a místo toho hovoří přímo o sobě a své cestě do Jeruzaléma? Klíč musíme znovu hledat v reakci Petra na Ježíšova slova o svém utrpení. Petr si zde zřejmě pod titulem Mesiáše představuje politické vítězství, a proto se mu nelíbí, že Ježíš hovoří o utrpení. Ježíš naopak titul Mesiáš evidentně chápe širěji – Mesiáš je pro něj zachránce obecně a vkládá do něho novou představu spojenou s utrpením. Proto může na počátku rozhovoru odpověď učedníků přijmout, protože jí dává jiný vnitřní obsah než učedníci, respektive než Petr.

Verze evangelisty Lukáše se více podobá struktuře rozhovoru u Marka než u Matouše. Ježíš nejdříve na své označení Mesiášem opět reaguje větou, kterou je možno vykládat dvojím způsobem. Následně samotný titul Mesiáše jako u Marka staví do kontrastu s titulem Syna člověka a spojuje ho s motivem utrpení. Chybí zde jen pasáž, ve které je Petr nazván satanem. Nejspíše proto, že Lukáš si již uvědomoval, že rodící se křesťanská církev bude mít své dějiny, a tak se snažil všechna konfliktní místa retušovat a mírnit.

Rozhovor Ježíše s veleknězem před shromážděným synedriem nebudeme již tak detailně rozebírat (mimo jiné proto, že se jím budeme ještě zabývat v kapitole odhalující důvod Ježíšova odsouzení). Řekněme alespoň, že ačkoliv se synoptická líčení opět v některých podstatných detailech odlišují, tak ve všech třech textech koriguje Ježíš svou odpověď veleknězi, který se ho táže na jeho mesiášské sebevědomí, velmi podobnými slovy, jako například: „*A pravím vám, uzříte Syna člověka sedět po pravici všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými*“ (Mt 26,64). Ježíš tedy i zde proti titulu Mesiáše, který se mu snaží podsunout velekněz, staví

titul Syn člověka. Tato drobná indicie nám dává důvod přiklonit se k myšlence, že se Ježíš identifikoval s postavou přicházejícího Syna člověka.

Zkusme si nyní na položenou otázku po Ježíšově mesiášském sebevědomí odpovědět. Připomeňme naposledy, že v Ježíšově době měly mesiášské představy dvě základní podoby, na něž se vázala různá očekávání. Z těchto dvou představ byla Ježíšovi zřejmě bližší představa náboženská, vztahující svou naději k postavě Syna člověka, ale s jistotou to tvrdit nemůžeme (máme k tomu ale dostatek indicií). Pokus o možnou odpověď tedy nakonec může vypadat následujícím způsobem: Povaha pramenů nám nedovolí na tuto otázku odpovědět a tak v poslední nezbývá, než na ni rezignovat. Avšak byla by škoda se jí nezabývat. Moderní bádání díky svému kritickému přístupu došlo k závěru, že i když na otázku nemůžeme definitivně odpovědět, můžeme si být prakticky jisti tím, že Ježíš své vystoupení chápal jako poslání, ke kterému je zmocněn od Boha. Zároveň také z evangelií vyplývá, že Ježíš hlásal příchod Syna člověka a že tato postava mu byla velmi blízká. Tuto apokalyptickou postavu však zcela nově spojil s motivem utrpení. A je dokonce možné, že se s ní během svého vlastního osobnostního vývoje identifikoval a předpokládal, že sám je očekávaným Synem člověka a že svým utrpením dá dění božího království do pohybu.

4.3. Smrt na kříži - problematika datace a zdůvodnění trestu

Kříž patří neodmyslitelně k Ježíšovu příběhu a je také jednou ze základních a nezpochybnitelných historických skutečností, které se k jeho osobě váží. Líčení posledních dnů Ježíšova života, které strávil v Jeruzalémě, tvoří stěžejní část evangelií a Ježíšovo ukřižování a následné vzkříšení a zjevení je vyvrcholením těchto událostí. Tyto závěrečné pasáže všech evangelií nazýváme **pašijní příběh**. Jak už jsme si ale několikrát řekli, evangelisté nepopisují události jako kronikáři, kteří se snaží zachytit historii tak, jak se stala, ale do svého textu вплétají vlastní teologickou koncepci a raně křesťanské představy. To také platí o pašijním příběhu, který je ke všemu protknut odkazy na Hebrejskou bibli, jež „dokazují“, že Ježíšův pašijní příběh je naplněním zaslíbení – *„není to příběh jedné popravы, ale je to*

příběh božího dění spásy.“⁸⁰ Při bližším prozkoumání pašijních pasáží si tak můžeme všimnout, že vyprávění, které přinášejí, je celé sestaveno ze starozákonních citátů či reakcí na starozákonné texty. Z toho důvodu je velmi obtížné oddělit v pašijím příběhu děj od zvěsti, teologii od historie.

Pašijní příběh⁸¹ začíná Ježíšovým příjezdem do Jeruzaléma na oslu a pokračuje dalšími známými pasážemi a příběhy jako vyčištění jsou chrámu, poslední večeře Páně, ustanovení stolu Páně, Ježíšův vnitřní dialog v Getsemanech, jeho zajetím a výsledkem před synedriem, Pilátem a Herodem (Ježíšovo předvedení před Heroda nalezneme jen u L 23,6-16), cesta na popraviště, vlastní akt ukřižování, pohřeb, prázdný hrob, vzkříšení a zjevení se zmrtvýchvstalého. Všechny tyto pasáže jsou koncipovány jako zvěst. I přes jejich zvěstný záměr, který přibližuje tyto události jako naplnění božího záměru, se nám může podařit odhalit v pašijním příběhu určité historické reminiscence a kontury událostí, které se skutečně staly. My se v tuto chvíli nebudeme snažit analyzovat jednotlivé pasáže pašijního příběhu (není to ani v možnostech této práce), ale vydáme se rovnou po stopách jedné ze zajímavých a zásadních otázek novozákonního bádání.

Otázka data poslední večeře Páně a Ježíšovy popravy samozřejmě nenechala a nenechává v klidu mysl řady badatelů – ať už jimi byli v minulosti mniši či v současnosti teologové, religionisté a historici.

4.3.1. Datum Ježíšovy smrti

O dataci a přesné zdůvodnění popravy se můžeme pokusit jen díky podrobným informacím, které nám evangelia o této stěžejní události zanechala. Ocitujme zde alespoň z jednoho evangelia dvě pro nás vzhledem k obsaženým údajům rozhodující pasáže: A) *Nastal den nekvašených chlebů, kdy měl být zabit velikonoční beránek. Ježíš poslal Petra a Jana a řekl jim: „Jděte a připravte beránka, abychom slavili velikonoční večeři“* (L 22,7-8). B) *Ten (míněno Josef z Arimatie) přišel k Pilátovi a požádal ho o Ježíšovo tělo; sňal je s kříže, zavinul do plátna a položil do hrobu vytesaného ve skále, kde ještě nikdo nebyl pochován. Byl pátek a začínala sobota.*“ (L 23,52-54).

⁸⁰ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 133.

⁸¹ Značnou část pašijního příběhu podrobně analyzoval například: SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha : Kalich, 1983.

Jaké podstatné informace z citovaného textu vyplývají? Z první citace především to, že se **Ježíš s učedníky právě chystal slavit hod beránka, který je součástí největšího židovského svátku zvaného pascha**. Židé si tímto svátkem připomínají jednu z nejdůležitějších historických událostí v dějinách svého národa – vyvedení lidu Hospodinova Mojžíšem z Egypta. Vlastním paschálním hodem – pojídáním beránka – si pak připomínají tradici poslední egyptské rány, kdy krví pojídaného beránka byly natřeny veřeje dveří izraelských domů, aby je pominul anděl smrti. Jelikož víme, že Židé slaví hod beránka v předvečer vlastního svátku pascha, můžeme se pokusit i o bližší určení. Víme totiž, že svátek pascha začíná 15. nisanu a přípravy na hod beránka probíhají přes den 14. nisanu. Je však nutné, aby čtenář věděl a při následujícím výkladu měl na paměti, že **podle židovského počítání nezačíná den ránem nebo půlnocí, ale večerem, přesněji řečeno západem slunce** a objevením se hvězdy zvané večernice předcházejícího dne. To tedy znamená, že 15. nisan začínal večer 14. nisanu.

Z druhé citace vyplývá, že Ježíš zemřel v pátek 15. nisanu, kdy byl také pohřben a následující den byla sobota. Stojíme tedy před otázkou, s jejímž řešením by nám mohla pomoci astronomie: Kdy v letech Pilátova úřadu připadl 15. nebo 14. nisan na pátek. Důvod, proč nás zajímá i 14. nisan jako datum Ježíšovi smrti, uvedeme dále.

Nyní podrobme uvedené informace důsledné kritice. Mějme při tom na paměti, co bylo napsáno v předcházejících třech odstavcích. Teprve poté se pokusíme vyřknout konkrétní závěr: 1) Podle synoptických evangelií byl Ježíš zatčen v zahradě Getsemanské po skončení hodu beránka buď pozdě večer 14. nisanu, nebo již začátkem nisanu 15. První Ježíšův výslech probíhající před veleknězem by se pak musel konat v noci ze 14. na 15. nisan a druhý výslech před narychlo shromážděným synedriem v pátek ráno 15. nisanu. K vlastnímu ukřižování by pak muselo dojít přes den 15. nisanu. Toto datování s sebou přináší jeden velký historicko-náboženský problém. Oba výslechy a poprava by se musely konat během nejvýznamnějšího židovského svátku. Zde totiž narážíme na starou židovskou tradici, podle které právní výrok vyneseny během svátku je proti zákonu, a je tudíž neplatný: *„I když vezmeme v úvahu, že se možná zprvu nesešlo hned celé synedrium, že se výslech konal nejprve v domě velekněze Kaifáše za přítomnosti několika kněží a představených synedria, je téměř nepředstavitelné, aby nejvyšší představitelé židovstva porušili klid nejvyššího svátku a znesvětili svátek právním*

jednáním.“⁸² Problematické je, že badatelům se zatím tyto potíže nepodařilo překlenout ani přijatelně vysvětlit.

2) Nyní se budeme poprvé vážněji zabývat údaji, které nám poskytuje evangelium podle Jana. Jan se totiž v informacích ohledně data a dne poslední večeře Páně zásadně odlišuje od synoptiků. Možná se vědomě pokouší překlenout výše uvedené námitky, kterých si byl nejspíše vědom, možná opravdu zachycuje historickou skutečnost, a nebo také možná svůj výklad jen podřizuje vlastní teologické koncepci. Každopádně z Janova textu (J 13,1-20) vyplývá, že Ježíš s učedníky neslavil hod beránka, ale slavil s nimi večeři na rozloučení – nepojídali paschální hod, Jan dokonce nepíše ani nic o tom, že by Ježíš ustanovil poslední večeři, a naopak přidává známou pasáž o mytí nohou učedníkům. Zároveň však jako den Ježíšova ukřižování uvádí „*den přípravy před svátky velikonočními*“ (J 19,14). Z toho vyplývá, že Ježíšova večeře na rozloučenou se **v Janově podání musela uskutečnit 13. nisanu a k ukřižování logicky došlo nisanu 14.** Jak jsme ale viděli, synoptikové pokládají 14. nisan za den Ježíšova zatčení, nikoliv za den ukřižování. Důležité ale je, že i když se Jan neshoduje se synoptiky na přesném datu ukřižování (podle Jana tedy 14. nisan, zatímco podle synoptiků nisan 15.), shoduje se s nimi na dnu v týdnu, kdy k této světodějně události došlo. Podle Jana byl Ježíš ukřižován v pátek 14. nisanu, podle synoptiků v pátek 15. nisanu.

Janovo datování je na první pohled průchodnější. Především z toho důvodu, že rozhodující události - výslech a poprava - proběhly 13. a 14. nisanu, tedy ještě před začátkem svátků. Tím je překonána problematičnost zasedání synedria ve sváteční den, která v podobě synoptiků představovala nepředstavitelné porušení židovského zákona. I proti tomuto způsobu datace však posupně badatelé vznesli určité námitky. Nejvýznamnější z nich Janovu datování vytýká, že smrt Ježíše na kříži odpoledne 14. nisanu je jen vykonstruovanou teologickou koncepcí, jelikož ve chvíli, kdy je v izraelských domácnostech zabíjen beránek a připravován k paschálnímu hodu, umírá na kříži „beránek boží“ se zvoláním „*dokonáno jest*“, což u Jana znamená dokonáno jest Boží dílo spásy. Zde se badatelé oprávněně táží: Kde končí historie a kde začíná teologie? Sleduje Jan opravdu historické údaje nebo jen rozvíjí svou teologickou koncepci – vyznání Ježíše jako obětovaného božího beránka („*Druhého dne spatřil Jan Ježíše, jak k němu jde, a řekl: „Hle, beránek*

⁸² FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 137.

Boží, který snímá hříchy světa“ – J 1,29)? Bohužel, ani na tuto otázku zatím nemáme příliš spolehlivou a jednoznačnou odpověď. V odborných studiích můžeme nalézt jak hlasy, které vyzdvihují Janovo datování ⁸³ a neberou ohled na námitky proti jeho „beránkovské teologii“, tak hlasy, které se kloní k synoptikům, ⁸⁴ i když nepřinášejí žádné přijatelné vysvětlení ohledně zasedání synedria ve sváteční den.

3) Velmi zajímavým, i když v posledních letech již dosti kritizovaným pokusem o překlenutí problémů datace u Jana i u synoptiků, jsou závěry francouzské badatelky Annie Jaubertové. Její teorie vychází z předpokladu, že Ježíš neslavil velikonoce podle oficiálního kalendáře, ale podle esejského kalendáře kumránské obce. Nikoliv tedy podle lunárního kalendáře židovského, ale podle solárního kalendáře esenského. ⁸⁵ Pokud tento předpoklad přijmeme, tak rozpor mezi Janem a synoptiky rázem zmizí, jelikož Ježíš opravdu slavil velikonoční večeři podle esenského kalendáře, avšak v úterý večer. Zároveň má pravdu i Jan, který tvrdí, že Ježíš byl ukřižován v pátek 14. nisanu. Tak tomu totiž skutečně bylo, ovšem podle oficiálního kalendáře. Jaubertová se následně snaží na základě různých indicií dokázat, že „*že utrpení, dovršené v pátek odpoledne, nezačalo teprve v noci ze čtvrtka na pátek, nýbrž již v noci z úterka na středu.*“ ⁸⁶

Tato úvaha byla nejdříve po svém prvním zveřejnění přijímána řadou významných badatelů, avšak postupně se objevily různé kritické námitky. Předně se předpoklad Jaubertové, že Ježíšův proces trval od úterý až do pátku neshoduje s textem evangelií a časový rámec utrpení Páně vymezený údobím od čtvrtka do pátku odpoledne je v pramenech velmi bezpečně doložen, a tak nemůže být ani násilně měněn. Zadruhé nemáme žádné důkazy o tom, že by se Ježíš stýkal s esenským řádem a zároveň díky kumránským objevům můžeme najít celou řadu podstatných a nepřekonatelných rozdílů mezi Ježíšovým učením a učením Esénů ⁸⁷. I přes tyto výtky si však práce A. Jaubertové zaslouží pozornost, především proto, že svým poukazem na existenci dvou kalendářů v době Ježíšově otevřela nové a dosud neznáme interpretační možnosti.

⁸³ Například: KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 347-348.

⁸⁴ Například: SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha : Kalich, 1983. s. 39-40.

⁸⁵ KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 347.

⁸⁶ KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 347.

⁸⁷ K tomu více: BORNKAMM, G. *Ježíš Nazaretský*. Praha : Kalich, 1975. s. 27.

Pokusme se nyní o nějaký celkový závěr. Předně musím říci, že určitá nejistota, kterou v sobě veškeré konstrukce a pokusy datovat Ježíšovo ukřižování nesou, mne v konečném důsledku přivádí opět k myšlence, že v posledním musí nakonec každý badatel před odpovědí na tuto otázku rezignovat. Můžeme však říci: i když je nějaká teorie zdůvodnitelná jen určitou mírou pravděpodobnosti, můžeme se k ní z nějakých důvodů přiklonit. Z tohoto důvodu se i já kloním k Janovu datování, tedy k myšlence, že Ježíš byl ukřižován v den příprav na svátek pascha – v pátek 14. nisanu. Jsem si plně vědom problematičnosti, kterou toto datování obnáší, ale dle mého názoru toto datum potvrzuje dokonce částečně i Marek, když píše (Mk 14, 1n): *„Bylo dva dny před velikonoce, svátkem nekvašených chlebů. Veleknězi a zákoníci přemýšleli, jak by se Ježíše lstí zmocnili a zabili ho. Říkali: „Jen ne při svátečním shromáždění, aby se lid nevzbouřil.“* Kromě tohoto úryvku z Marka nasvědčují janovu datování i některé další prameny, tentokrát z židovské tradice. Velmi zajímavá je také poznámka v jednom z traktátů mišny, kde máme svědectví o zvyklosti velikonoční amnestie tak, jak se o tom zmiňují i evangelia v pašijním příběhu. K propuštění docházelo již během dne 14. nisanu, aby se amnestovaný mohl zúčastnit velikonoční večeře 15. nisanu.

Pokud se tedy přikloníme k janovu způsobu datace, stojíme před již naznačenou otázkou: Kdy v letech Pilátova úřadu připadl 14. nisan, tedy den jarního úplňku, na pátek? Díky možnostem dnešních astronomických výpočtů jsme schopni přibližně rekonstruovat židovský kalendář Ježíšovy doby, a odpovědět tak na nastolenou otázku: v letech 28-34 n.l. připadl den příprav na velikonoce na pátek dvakrát – 7. dubna roku 30 a 3. dubna roku 33.⁸⁸ Dostáváme se tedy ke dvěma možnostem, z nichž pravděpodobnější je asi možnost první. K roku 30 se totiž dostaneme i analýzou některých dalších janových údajů – především díky informacím ohledně vystoupení Jana Křtitele a délce trvání stavby jeruzalémského chrámu.

Dostali jsme se nakonec k jednomu konkrétnímu datu. Ovšem nutno znovu poznamenat, že k datu pouze pravděpodobnému. 7. duben roku 30 však zůstane pouze pravděpodobným i nadále, pokud se nevyskytnou další nové informace či nálezy, které by nám umožnily nějakým způsobem překlenout jak značné rozdíly mezi synoptiky a Janem, tak určité dobové a teologické námitky proti informacím obsaženým ve všech evangeliích.

⁸⁸ KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 348.

Otázky ohledně datace Ježíšovy popravy jsou jistě zajímavé a pro historiky i širokou veřejnost značně přitažlivé. Mnohem závažnější otázkou však je, z jakého důvodu byl Ježíš odsouzen k tak krutému a nelidskému trestu, kterým ukřižování dozajista bylo. Pojdme se pokusit nalézt konečně jednu definitivní odpověď.

4.3.2. Proč byl Ježíš odsouzen k ukřižování?

Událost Ježíšova zatčení a soudního přelíčení byla pro všechny zúčastněné velmi silným momentem. Musela zapůsobit jak na psychiku Ježíšovu, tak i na chování všech ostatních. V líčení evangelistů můžeme pozorovat určité vnitřní napětí, které celá scéna zatčení a především přelíčení před veleknězem a synedriem nese. Pojdme se na ni proto společně podívat, a pokusme se (možná trochu nevědecky) si ji dokreslit a psychologizovat. Pak se ji analyzujeme čistě odborně.

Ježíš je zatčen a následně odveden „*k veleknězi, kde se shromáždili velekněží, starší a zákoníci*“ (Mk 14,53), tedy ti, kdo byli znalí zákona a práva a patřili k jednaosmdesáti „vyvoleným“ členům velerady. Před veleradou (nebo jen před její částí) se konalo v noci ze čtvrtka na pátek v Kaifášově domě zasedání, které mělo rozhodnout o Ježíšových osudech: „*Velekněží a celá rada hledali proti Ježíšovi svědectví, aby ho mohli odsoudit k smrti*“ (Mk14,55). To se jim však zjevně nedařilo. Podle židovského právního řádu je totiž zapotřebí pro vznesení obžaloby svědectví alespoň tří věrohodných svědků. Pokud evangelia zachycují historickou skutečnost, tak chvíle musela být dozajista velmi napjatá, protože se nedařilo takové svědky sehnat: „*Mnozí sice proti němu křivě svědčili, ale jejich svědectví se neshodovala. Někteří pak vystoupili a křivě proti němu svědčili: „Slyšeli jsme ho říkat: Já zbořím tento chrám udělaný rukama a ve třech dnech vystavím jiný, ne rukama udělaný.“ Ale ani zde se jejich svědectví neshodovala*“ (Mk 14,56-59). V této chvíli se však proces ocitl na mrtvém bodě, protože nebylo, z čeho by Ježíše obvinili. Napětí zřejmě rostlo. Slovo si vzal raději sám Kaifáš. „*Obžalovaný stál, velekněz seděl na vyvýšeném místě. Najednou Kaifáš vstal a jako na povel povstali i ostatní členové velerady. Tak to vyžadoval ceremoniál. Jeden odstavec procesního řádu týkající se lžiproroků umožňoval vyšetřujícímu soudci obžalovaného zastrašit. Kaifáš se tedy přiblížil k obžalovanému, přistoupil patrně až těsně k němu a náhle na spoutaného křikl: „Nic neodpovídáš na to, co tihle proti tobě svědčí?“*“ (Mk 16,60). Ježíš se ale zastrašit nedal: „*On však mlčel a nic neodpověděl*“ (Mk 16,61a). Věděl stejně dobře jako Kaifáš, že výpovědi svědků byly bezcenné.

Rafinovaný útok vyšetřujícího soudce se tak díky Ježíšovu mlčení zcela minul účinkem.“⁸⁹ Jednání se opět zastavilo na mrtvém bodě.

Nyní se dostáváme ke klíčové pasáži celého přelíčení. Zanecháme proto psychologizace celé scény a budeme se držet čistě evangelijního textu. Jelikož Kaifáš nutně potřeboval a chtěl nalézt důvod k odsouzení Ježíše, položil mu rozhodující otázku: „*Jsi Mesiáš, syn Požehnaného?*“ (Mk 14, 61b). Pokud evangelia v této otázce zachycují historickou reminiscenci (ačkoliv žádný z učedníků nebyl výsledku přítomen), zajímalo Kaifáše, zda má Ježíš mesiášské sebevědomí. Bylo jasné, že Ježíšova odpověď bude rozhodující. Jak Ježíš, tak velekněz a rada museli vědět, že pokud odpoví, že je Mesiáš, že se cítí být Bohem povoláný prorok, bude obžalován ze samozvanectví. Jaká byla Ježíšova odpověď? Evangelia se v této části klíčového dialogu částečně odlišují. Jedině u evangelisty Marka odpovídá Ježíš na Kaifášovu otázku naprosto jednoznačně a bez okolků „***Já jsem***“ (Mk 14,62a). Sám tím dozajista nemíní to, že se považuje za samozvance, ale naopak za bohem povolanou osobu reprezentující boží věc. Dokazuje to i následující věta, jejíž různou podobu obsahují všechna synoptická evangelia: „***A użríte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými***“ (Mk 14,62b). Ježíš tedy proti titulu mesiáš a proti představám s tímto titulem spojovaným staví titul Syn člověka.⁹⁰ Velekněz se však samozřejmě nemíní s Ježíšem o jeho názorech na chápání termínu mesiáš a Syn člověka přit a je pro něj především důležité, že se Ježíš sám přihlásil k Bohu jako šířitel boží věci, podle Kaifáše samozřejmě samozvaný.

U evangelistů Matouše i u Lukáše je odpověď na Kaifášovu otázku poněkud záhadnější, avšak důležité je, že ve všech synoptických evangeliích reaguje velekněz na Ježíšovu odpověď, ať už je jakákoliv, stejným způsobem: chápe ji totiž jako Ježíšovo přitakání a tedy i nejvyšší možné rouhání proti Bohu – Ježíš podle něj samozvanecky sám sebe považuje za nositele božího poselství. **Tím se protiví přikázání Desatera Nezneužíješ boží jméno – přisvojuje si být reprezentantem**

⁸⁹ KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 331.

⁹⁰ Tato část dialogu s veleknězem je jednou z klíčových pro pochopení jak Ježíšova mesiášského sebevědomí, tak pro hledání kořenů raně křesťanské proto-naděje. Zůstává otázkou, do jaké míry v těchto pasážích spojuje Ježíš titul Syn člověka se svou vlastní osobou či zda Ježíšovi vložili tuto větu do úst až redaktoři evangelia a tím do ní promítli vyznání víry tak, jak je se pravděpodobně vyvíjela po Ježíšově ukřižování ve vznikající židokřesťanské obci, reprezentované takto především Štěpánem. K tomu více: FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 139-144, 177-207.

boží věci, a tím si присvojuje něco, co mu nenáleží. Má být proto podle Deuteronomia 21,21-23 pověšen na strom, na kůl.

Jelikož by noční jednání odporovalo židovským soudním předpisům, podle kterých během jednoho přelíčení nesměla být vznesena obžaloba a zároveň verdikt, bylo oficiální vynesení rozsudku přesunuto na časně ráno. Problematické bylo, že židovské radě bylo ponecháno jako výkon trestu za rouhání pouze kamenování, kdy kamenovaný mohl, ale i nemusel být ubit k smrti. Hrdelní tresty si Římané jinak vyhradili pod svou kontrolu. Ježíš byl proto vydán Pilátovi, protože si Židé přáli, aby byl „pověšen na dřevo“, jelikož se dopustil nejvyššího možného stupně urážky Boha.

Kaifáš si byl zřejmě dobře vědom toho, že jeho spor s Ježíšem byl čistě vnitrožidovskou záležitostí, a že proto Pilát nebude mít chuť se obžalobou zabývat. Aby tomu předešel, prezentoval obžalobu Pilátovi takto: „*Podle našeho zjištění rozvrací tento člověk náš národ, brání odvádět císaři daně a prohlašuje se za Mesiáše krále*“ (L 23,2). Takto obviněný Ježíš předstupuje před Piláta jako politický rebel, jako někdo, kdo rozvrací „dobré vztahy“ mezi Římany a Židy. I tak se ale Pilát podle líčení evangelistů zdráhá Ježíše popravit a jako zkušený právník rozpoznává, že se jedná o vnitřní židovskou náboženskou kauzu. Nakonec se však Pilát rozhodne Ježíše odsoudit – ať už pouze pod nátlakem Židů či snad proto, že je mu navíc Ježíš prezentován jako židovský král, což mohl Pilát chápat jako provokaci vůči Římu. Ježíš je nakonec odsouzen a ukřižován a to z Pilátova pohledu jako politický rebel, který narušuje klid. Je však naprosto jasné, že vlastní rozhodnutí rady vydat Ježíše Pilátovi bylo motivováno porušením Deuteronomia 21,22, a proto byl pověšen na kůl jako náboženský rouhač.

Nyní se již odpoutáme od problematiky historického Ježíše a stavu současného bádání v tomto interdisciplinárním oboru a přesuneme se k druhému stěžejnímu tématu této práce. Na následujících stranách se budeme zabývat vznikem křesťanské víry a pokusíme se na základě analýzy novozákonních textů rekonstruovat jednotlivé (samozřejmě hypotetické) vývojové fáze vzniku křesťanství od jeho počátků až do doby, kdy dostalo obrysy, jež jsou v křesťanské dogmatice a tradici zřetelné až do dnešní doby. Budeme se tedy zabývat obdobím, které je přibližně ohraničeno Ježíšovým ukřižováním (kolem roku 30) a smrtí apoštola Pavla (kolem roku 60). Byl bych velmi rád, kdyby čtenář nevnímal

následující text jen jako strohý akademický výklad, ale kdyby jej četl jako text, který se snaží objasnit příběh konkrétních, i když více méně neznámých lidí – je proto nutné se občas pokusit vcítit do doby a zároveň i do situace, v jaké se nacházely osoby, o nichž budeme pojednávat. Je samozřejmě nanejvýš obtížné se o to pokoušet, když dnes žijeme v naprosto odlišné době, s odlišným náboženským a sociálním cítěním, ale myslím si, že výklad, který se občas pokouší o psychologizaci a vcítění, má již dnes v odborných pracích své oprávněné místo.

ČÁST II.: Od kříže ke Štěpánovi

5. Úvodem k druhé části

V první části této práce jsme se zabývali osobou Ježíše. Pokusili jsme se nastínit nejdůležitější otázky a problémy, na něž se moderní religionistika (a nejen ona) snaží najít uspokojivé odpovědi. Nutno poznamenat, že zdaleka ne pokaždé si jí to daří. Ježíšem jsme se zabývali z několika důvodů: předně je třeba říci, že jeho příběh fascinuje stále další a další generace obyčejných lidí, intelektuálů i umělců a to i v současném moderním, velmi racionálním a často nenáboženském světě. Důležitější než přitažlivost Ježíšova příběhu je však jeho význam pro naše předky i pro naši současnost. Byl to právě jeho příběh, který ovlivnil naše dějiny na staletí a jehož prostřednictvím byla vydlážděna cesta křesťanské středověké Evropy.

Ježíšovy osudy jsou také přehrou vzniku a vývoje křesťanství a přehrou jeho rozšíření jako světového náboženství. To je dalších z důvodů, proč jsme se Ježíšem zabývali. V této části práce se na Ježíšovy osudy pokusíme navázat a budeme se snažit odpovědět na otázky vážící se k problematice místa a času vzniku a vývoje křesťanství. **Hned na počátku je však třeba říci, že je naprosto mylné považovat Ježíše za zakladatele křesťanství** (jak to tvrdí křesťanská dogmatika i povrchně populární mínění řady lidí). Můžeme tvrdit, že jeho život, skutky a dílo, tak jak je zaznamenal Nový zákon, jsou základem křesťanské víry, ale nemůžeme tvrdit, že je Ježíš zakladatelem křesťanství. O vzniku křesťanství můžeme mluvit teprve od chvíle, kdy existuje víra, která vyznává, že Ježíš je Kristus a že vstal z mrtvých. Je nutné, ba dokonce bezpodmínečně si tuto skutečnost uvědomit a považovat Ježíše ne za zakladatele, ale spíše za nutný předpoklad vzniku křesťanské víry. V podstatě můžeme říci, že Ježíš byl „jen“ výraznou postavou dějin poexilního židovstva - měl své představy a svůj „program“ založený na očekávání konce tohoto věku a příchodu božího království - ale sám žádné náboženství a žádnou církev nevytvořil, natož pak založil.

Krista z Ježíše udělali až jeho příznivci a následovníci, kteří svými činy a myšlenkami vytvořili novou víru, jejímž středobodem se stal ukřižovaný Ježíš - Kristus. Tato víra se nenarodila bez komplikací a ihned ve své definitivní podobě. Naopak! Prošla různými vývojovými stádii a fázemi, získala rozličné podoby a odnože a trvalo několik desetiletí, než vzniklo opravdové jádro křesťanské víry – té, kterou známe i v dnešní době. Pojdme se nyní pokusit zrekonstruovat příběh vzniku a vývoje raného křesťanství. Budeme se snažit odpovědět na otázky, kdy a kde

vznikl opravdový zárodek budoucího křesťanství a budeme sledovat jednotlivé přeměny této „protovíry“ ve víru, kterou bychom mohli nazvat „pavlovskou“.

Naznačme v tomto úvodu „cestu víry“, kterou budeme na následujících stránkách sledovat a o jejíž přiblížení se pokusíme. Budeme se zabývat především mezičasem, který je ohraničen z jedné strany událostí Ježíšova kříže, z druhé pak obdobím, kdy jsou doloženy první formule raně křesťanských vyznání. Aby byl výklad celistvý, **je třeba se na vznik křesťanské víry dívat komplexně, jako na velmi složitý, pluralitní a různými myšlenkovými tradicemi ovlivněný proces.**

1) V první etapě vzniku křesťanství se pokusíme rekonstruovat, co se asi dělo v nejbližších dnech po Ježíšově ukřižování. Položíme si otázku, co nejspíše způsobilo, že prvotní křesťané začali vyznávat, že Ježíš, který byl ukřižován, záhy přijde a království, jehož příchod ohlašoval, nastolí. „Protokřesťané“ touto transformací své víry v podstatě prodlužují očekávání příchodu božího království o něco více do budoucnosti. V tomto období také není prozatím kladen takový důraz na význam kříže a vzkříšení, i když očekávání, že ten ukřižovaný přijde jako Mesiáš, dozajista nepřímo implikovalo představu vzkříšení.

2) V druhé fázi vývoje křesťanství docházelo k rozvoji prvotní víry Ježíšových přívrženců. Je to však zároveň období, kdy proti sobě stojí různá pojetí historického Ježíše, období, jehož základním kamenem pro nás bude Štěpán, jeho pojetí víry a jeho snaha navázat na liberální část Ježíšova kázání.

3) Poslední období vzniku křesťanství, jímž se budeme zabývat ve třetí části této práce, reprezentuje apoštol Pavel. Jedná se o období, kdy prvotní křesťané vyznávají, že Mesiáš již přišel. Mesiášem byl totiž Ježíš, který byl ukřižován a v aktu jeho ukřižování se udála i mesiášská událost – Ježíš totiž *„zemřel za naše hříchy a byl vzkříšen pro naše ospravedlnění“* (1K 15,3-4). Takto Pavlem formulované vyznání znamená zásadní odlišení křesťanství od židovství, které předpokládalo, že mesiášská událost nastane až v budoucnu – *„očekávání Kristova příchodu se tak stává očekáváním druhého příchodu, protože ten první, mesiášský, již nastal.“*⁹¹

Na závěr tohoto krátkého úvodu k druhé části bych rád konstatoval, že následující stránky, zabývající se vznikem křesťanství, by měly být hlavním

⁹¹ FUNDA, Otakar A. „*Maranata*“ a „*erchomenos*“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. Religio: Revue pro religionistiku. 1998, roč. 6, č. 1, s. 3-27.

přínosem této práce. Rád bych se pokusil přiblížit a reflektovat nejnovější názory, myšlenky a teorie, přičemž za nejpodstatnější pokládám reflexi zcela nové teorie vzniku křesťanství z pera prof. Fundy, kterou si pracovně můžeme nazvat „maranatha – erchomenos“.

6. Kde hledat skutečné jádro vzniku křesťanství?

Počátky křesťanství můžeme hledat v aktu Ježíšova ukřižování. O tom není bezesporu pochyb. V této kapitole se pokusíme vyložit jednu z nových hypotéz, která se ke vzniku křesťanské víry váže a pro kterou je právě kříž tím rozhodujícím prvkem, který odstartoval další vývoj svou šokující skutečností. Budeme se zabývat velmi krátkou dobou - nanejvýš několika málo lety - jež byla po Ježíšově ukřižování vyplněna vznikem prvních předchristologických výpovědí a jež byla završena ukamenováním Štěpána a odchodem helénistických příslušníků raného židokřesťanského sboru z Jeruzaléma do Damašku a Antiocheje o několik let později.

Povězme si na začátek fakta, která nám jsou známa a na něž pak budeme „nabalovat“ teorii: 1. Ježíš byl ukřižován. Tento akt byl pro jeho učedníky šokem, a to tak velkým, že se po ukřižování jeho stoupenci rozutekli a navrátili se do Galileje. I když to, že Ježíše nechali v jeho utrpení samotného, není pro jeho učedníky příliš dobrou vizitkou, kterou by pozdější vznikající obce mohly mít tendenci vyretušovat a zatlačit do pozadí, byla tato skutečnost zřejmě tak historicky nepopíratelná a významná, že se ji ani redaktori evangelii nepokoušejí nějakým způsobem přejít – „*všichni ho opustili a utekli*“ (Mk 14,50). Tuto tradici můžeme nalézt nejen v Markovi, ale i v Matoušovi a až Lukáš a Jan ji vypouštějí a přinášejí zprávu o tom, že učedníci zůstali po ukřižování v Jeruzalémě. 2. Druhým nesporným faktem je, že po určité době vzniká v Jeruzalémě obec Ježíšových přívrženců, kteří k němu vztahují své prvotní předchristologické představy. Je složená nejspíše především z jednotlivců, kteří historického Ježíše znali a kteří s ním putovali na jeho cestách a při jeho kázáních.

Pokud obě výše uvedené informace porovnáme, je na první pohled jasné, že mezi nimi vládne nesoulad. Jak to, že v Jeruzalémě byla ustavena obec Ježíšových přívrženců, když se všichni rozutekli? Nevystačíme si samozřejmě s odpovědí, že Ježíš se učedníkům zjevil a oni se na základě jeho rad vrátili do Jeruzaléma, kde začali vyznávat, že Ježíš je Kristus a že vstal z mrtvých. Tuto výpověď badatel pracující historicko-kritickou metodou a zakořeněný myšlenkově v religionistických východiscích nikdy nemůže přijmout a je si dobře vědom toho, že se jedná o mýtickou výpověď. Pokud se nad položenou otázkou více zamyslíme, můžeme dojít k názoru, že odpověď na ni je tou rozhodující odpovědí, která nám

odkrývá skutečnou podstatu vzniku křesťanské víry. Pokusme se tedy na ni odpovědět i my a odhalit, co se dělo v období mezi Ježíšovým ukřižováním a návratem jeho učedníků do Jeruzaléma.

6.1. Kříž – otřes a impuls

Kříž byl pro Ježíšovy učedníky a přívržence otřesem. Naděje, které do něj vkládali, se rozplynuly ve chvíli, kdy Ježíš umírá na kříži naprosto potupnou smrtí. Žádný zásah z nebe se neuskutečnil, nepřišla žádná pomoc a nenastal žádný příchod božího království. Deziluze musela tehdy naprosto ochromit mysl Ježíšových stoupenců. Zřejmě v prvních chvílích a dnech nebyli žádným způsobem schopni si události vysvětlit a museli se sami sebe ptát: Co bude dál? Je to konec? Jak je možné, že boží království nepřišlo? Nakonec se ale nějakým způsobem z této hluboké deziluze probrali, znovu se seskupili a dali do pohybu víru, která v budoucnu hrála rozhodující úlohu v dějinách Evropy a západního světa. Co se ale odehrálo v mysli těchto lidí, pomocí jakých představ a jakých výpovědí se přenesli přes ono krizové období mezi Ježíšovou popravou a vznikem prvních christologických formulací raněkřesťanské víry? A jak dlouho vlastně toto krizové období trvalo? To jsou další zásadní problémy, které jsou klíčem k otázce po vzniku prvotního sboru Ježíšových přívrženců v Jeruzalémě.

Frustrace, kterou Ježíšovi stoupenci prožívali, musela být obrovská, ale podařilo se jim ji nějakým způsobem překonat. Ptáme se tedy jak? Musela se mezi nimi rozšířit nová naděje. Naděje, která kříž popírala, která říkala, že kříž nemůže být konec, ale naopak začátek. Naděje, která předpokládala, že ten který byl ukřižován neprohrál, že se k němu Bůh přiznal a že on bude oním Synem člověka, jehož příchod za svého života ohlašoval či s nímž se dokonce nějakým způsobem ztotožňoval. Toto očekávání, které předpokládalo, že Ježíš se jako Syn člověka záhy vrátí, a království, které ohlašoval, nastolí, implikovalo představu, že je živ, kterou však židokřesťanští Ježíšovi přívrženci zatím nevyjevovali vyznáním, že „byl vzkříšen“, ale stačila jim zatím tradiční židovská formule „byl vyvýšen“. *„Tato naděje, vytrysklá v okruhu těch, kteří Ježíše doprovázeli, by je asi sotva unesla a asi by jim dlouho nevydržela, kdyby nebyli bytostně přesvědčeni, že určitý vizionářsko-extatický zážitek, který alespoň někteří z nich měli, nebyl jejich přeludem, podmíněným jejich vizionářsky a apokalypticky rozjitřenou psychikou, nýbrž že to*

*bylo objektivní setkání. Zřejmě ani na chvíli nepochybovali o reálné skutečnosti své vize... Vysoká míra emocionality propůjčuje náboženskému prožitku „setkání“ s posvátnem zdání objektivní reality. “*⁹²

Dostáváme se nyní k jádru této kapitoly, v němž se pokusím stručně předložit a interpretovat novou hypotézu vykládající naprosto konkrétně vznik, lépe řečeno první impuls k vzniku křesťanství. Jedná se o hypotézu významného českého religionisty, profesora Fundy, kterou si pracovně můžeme označit názvem „*maranata-erchomenos*.“⁹³ Tato hypotéza stojí na myšlence, že Ježíšovi přívrženci překonali první krizi, frustraci kříže, pomocí zvolání „*maranata*“ – náš Pane, přijď. Hypotéza je opřena nejen o vynikající studium bible a dalších křesťanských spisů, ale zároveň je také silně psychologizující a předpokládá, že značný podíl na vzniku křesťanství měla také davová psychóza v Ježíšově hnutí, kdy určitá myšlenka, vyřčená jedním naprosto konkrétním (ale pro nás samozřejmě neznámým) jedincem vyvolala nadšení druhých a strhla je tak, že se stylizovali do stejného vzorce myšlení.

Aramejské zvolání *MARANATA* můžeme překládat různými způsoby. Autor hypotézy předpokládá, že v nejstarší vrstvě tradice však tento výraz byl chápán zcela jednoznačně a určitě a můžeme ho pro to období překládat slovy: „Náš Pane, přijď!“ Zvolání vyjadřovalo prvotní víru a naději – slovy autora proto-naději, kterou někdo z blízkých Ježíšových přívrženců artikuloval nedlouho po Ježíšově ukřižování. Do zvolání tento někdo vložil svou bolest, víru i svou naději směřovanou k očekávání toho, co bude dál s ukřižovaným rabim. „*Toto zvolání mohlo mít nejprve velmi křečovitou a extatickou podobu velmi rozpolcené naděje. Přijď, ty, kterýs byl ukřižován – my čekáme, že Bůh to tak nenechal, že tě vytrhne z prohry, že tě vyvýšil. Lze se – lidsky viděno – domnívat, že očekávání Ježíšova příchodu bylo v nejstarším okruhu jeho nejbližších přívrženců v nejprvotnější době po ukřižování velmi rozjitřené, blouznivecké i chaotické. Čekali, že musí přijít co nejdříve, dnes nebo zítra. Pak se toto očekávání poněkud zklidnilo, spojilo se s prvním vznikajícím bohoslužebným projevem – z extatického výkřiku se stalo liturgické zvolání: maranata.*“⁹⁴

⁹² FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 246.

⁹³ Více k tématu v mnohokrát citované publikaci *Ježíš a mýtus o Kristu* a také v již citované studii v *Religiu „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců*.

⁹⁴ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 247.

Shrňme si předcházející tři odstavce, které obsahují jádro hypotézy „maranata-erchomenos“. Jedná se v podstatě o řetězec událostí a psychických procesů, odehrávajících se v myslích Ježíšových přívrženců: Ježíš je ukřižován. Učedníci utíkají od kříže. Přichází šok a rozčarování. Někdo se však nedokáže přes tuto prohru přenést a zřejmě po určitých extatických prožitcích vyslovuje MARANATA – Přijď, náš Pane! Tím vyjadřuje svou naději, že Ježíšův příběh ještě neskončil, že Ježíše Bůh vyvýšil a že se vrátí jako Syn člověka a dá dění božího království do pohybu.

Klíčové, převratné, diskutabilní a provokující na této teorii je, že její autor předpokládá, „že očekávání Ježíšova příchodu, jeho bezprostřední parusie hned po jeho ukřižování bylo starší než představa, že byl vzkříšen, i než představa, že jeho smrt byla obětí za lidské viny. Očekávání jeho příchodu, návratu, se spojilo s původnější židovskou kategorií, že kdo obstál před Bohem, byl Bohem vyvýšen, tedy zvláště s kategorií Syna člověka vyvýšeného na pravici boží.“⁹⁵

Pozorného čtenáře, obzvláště toho, který je Nového zákona znalý, jistě napadá otázka: Proč právě zvolání maranata? Vždyť se v Novém zákoně téměř neobjevuje. Tato otázka je jistě trefná. Přiblížme si, co o tom říká autor hypotézy. Výrok maranata se vyskytuje pouze na dvou místech Nového zákona – v 1K 16,22, Zj 22,20. Další text, ve kterém se výrok maranata objevuje je Didaché – učení dvanácti apoštolů.

V 1K 16,22 Pavel užívá tento výrok v aramejštině v doslovném znění maranata, ačkoliv je jeho list adresován obci, která aramejsky neumí. Jak to, že Pavel neshledává potřebným přeložit tento výraz do řečtiny? Zřejmě předpokládal, že Korintští toto zvolání znají a že už ho někdy slyšeli. My proto můžeme alespoň hypoteticky uvažovat o tom, že toto zvolání mělo mimořádné postavení a mimořádný význam v židovsko-raněkřesťanském proto-společenství. Pavel navíc připojuje toto zvolání jako až magickou formuli k vyhlášení své kletby – „*kdo nemiluje Pána ať je proklet! Maranata!*“ (1K 16,22).⁹⁶

Tato hypotéza, i když lidsky velmi logická a podepřená detailním rozбором novozákonních textů, se může zatím zdát nestabilní a opřená o velmi málo zásadních argumentů. Po argumentech a předpokladech, které vycházely

⁹⁵ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 252.

⁹⁶ Pdrobnější etymologický rozbor s další argumentací: FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 248-252.

z psychologie náboženství a ze studia textů, však autor přichází ještě s jedním, velmi zásadním zjištěním. Za kolébkou křesťanské víry a pomyslný most, po němž přešla úzkost a zmatenost učedníků k prvním christologickým titulům, není jen aramejské zvolání MARANATA, ale i řecký ekvivalent tohoto zvolání v podobě výrazu **ERCHOMENOS – ten přicházející**. Funda předpokládá, že ERCHOMENOS je jakási „**rétorická figura**“, prostupná v různých transformacích jak hebrejským tak aramejským, ale též helénistickým řádem řeči, „*je tou univerzální náboženskou figurou, vykupitelskou šablonou, která byla v různých dobách a v různých náboženských okruzích a kontextech vždy znovu aktualizována a plněna novým, konkrétním obsahem. Základní schéma této rétorické figury je: někdo (eventuelně něco) přichází, jeho příchod je to mocné a překvapivé, nad lidská očekávání, je vlomem záchranné moci.*“ ⁹⁷

Erchesthai – přicházet je jedno z nejfrekventovanějších slov v Novém zákoně. Vyskytuje se především ve spojení s výpověďmi o božím království či v uvozovací formuli Ježíšových výroků a řečí: *erchestai ho Jesus kai legei* – přišel Ježíš a řekl. V souvislosti s hypotézou „maranata-erchomenos“ je však především důležité užití participiálního tvaru tohoto slovesa - *erchomenos*. Hojně je ho užito v synoptické tradici o Synu člověka, jako o tom přicházejícím, o tom, který přijde, jako například Mt 16,28: „*Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří Syna člověka přicházejícího se svým královstvím.*“ I Jan Křtitel vztahuje k přicházejícímu Ježíši sloveso *erchomenos*, když říká: „*Za mnou přichází někdo silnější, než jsem já; nejsem hoden, abych se sklonil a rozvázal řemínek jeho obuvi*“. Obzvláště hojný je pak výskyt tvarů od participia *erchomenos*, *erchomenon* v Janově evangeliu a obrovský nárůst pak zaznamenává v patristické literatuře, kde je doloženo přes 550 výskytů. ⁹⁸ Kategorie přicházejícího je tedy v evangelijní i postnovozákonní tradici hojně doložena.

Autor hypotézy předpokládá, že *maranata – erschomenos* „*byla předchristologická imprese Ježíšových přívrženců, ze které postupem času vykryštovaly a odvíjely se další rozrůzněné christologické představy a tituly*

⁹⁷ FUNDA, Otakar A. „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 12.

⁹⁸ Informace pro tento odstavec čerpány z: FUNDA, Otakar A. „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 12-16.

raněkřesťanské víry.“⁹⁹ Zároveň autor tvrdí, a to je druhým významným přínosem k dějinám raněkřesťanského bádání, že ERCHOMENOS je klíčem k odpovědi na otázku, jak bylo možné, že vizionářská naděje okrajové židovské sekty dorostla v procesu vlastní transformace do světových rozměrů. **ERCHOMENOS je totiž univerzální náboženskou kategorií o přicházejícím božstvu či bohu, která jde napříč nejen různými náboženskými útvary helénistického světa, ale také napříč stoletími.** Je to rétorická figura, ale i naděje, která umožnila tomuto poselství sdílnost v různých nábožensko-kulturních oblastech, díky tomu, že svou prvotní otevřeností a nedogmaticností umožňovala lidem „navěřit“ do ní nové obsahy. Křesťané tuto rétorickou figuru naplnili obsahem zcela novým, který ji dal dosud nepoznanou a velmi přitažlivou antropologickou dimenzi, jež se ukázala být věrohodnější a účinnější než obsahy jiné: *„ten, který přichází a otevírá budoucnost, pověděli křesťané, není nositelem přírodního obnovujícího cyklu, není ani zprostředkovatelem tajuplného povznášení duše do vyššího duchovna v oproštění od hmoty, ale odpouští lidský hřích! Zvěst o vysvobození z kletby hříchu k nové budoucnosti se ukázala být pravdivější a mocnější než jiné náplně rétorické figury erchomenos.“*¹⁰⁰

Shrňme si nyní základní myšlenky a východiska nové hypotézy o vzniku křesťanské víry: její autor předpokládá, že vznik křesťanské víry byl proces, během něhož se Ježíšovi přívrženci vyrovnávají se skutečností, že Ježíš byl ukřižován a boží království, které ohlašoval, nenastalo. Po útěku z Jeruzaléma však mezi Ježíšovými přívrženci, či snad dokonce v mysli jen jednoho z nich, klíčí nové přesvědčení a nová naděje: přesvědčení, že ten, kterého vnímali jako Bohem pověřeného hlasatele božího odpuštění i božího nároku, byl ten od Boha příšlý, že byl nositelem boží věci a naděje, že ukřižovaný Ježíš nezakončil svůj život pokořující prohrou, ale že jako přicházející přijde a boží království nastolí. Tím se Ježíšovi přívrženci dostávají z největší krize, jelikož prodloužili své očekávání příchodu božího království a začínali věřit, že Ježíšova zvěst příchodu království božího nebyla iluze, ale království opravdu přijde. A ten, který byl ukřižovaný, bude tím, který ho dá do pohybu. Vráti se, přijde a království, které hlásal, začne. Toto očekávání pak bylo vyjádřeno aramejským zvoláním „MARANATA – Přijď“,

⁹⁹ FUNDA, Otakar A. „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 16.

¹⁰⁰ FUNDA, Otakar A. „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 17.

náš Pane“. Toto zvolání bylo v době svého „vzniku“ silně průchozí a neujasněné a bylo komunikativní s řeckou kategorií *erchomenos*, což umožnilo vznikající křesťanské víře rozhodně proniknout i do helénistického světa, kde rétorická figura *erchomenos* byla dobře známa, avšak byla vyplněna jinými myšlenkovými obsahy. *Přicházející* je výstižnější než ontologická výpověď, že Bůh jest. Více odpovídá hebrejskému pojetí Boha jako toho, kdo se stává ve slovu. Modelově se tímto opisem dá vyjádřit i víra a křesťanská existence daleko přesněji a hlouběji. *Přicházející* se pak podle Fundy nemusí vykládat metafyzicky, supranaturálně či substančně-ontologicky, jelikož „jde o toho, kdo přichází jako osvobozující moc nového života, jako to bezpodmínečné a nepodmíněné, jako odpuštění a nárok zároveň, jako moc proměny, jako nový obzor“. ¹⁰¹

Je nutné si uvědomit, že touto svou teorií staví Funda čtenáře na křižovatku: pokud podle něho přijmeme, že k novému obratu v životě ustrašených učedníků došlo v důsledku jejich psychického rozpoložení, nezůstáváme již na půdě křesťanství.

Událost obnovené důvěry v boží dílo, jemuž se spolu se svým Mistrem již před jeho popravou vydali, je ale vyložitelná psychologicky pouze z části. „*Takový popis nedosáhne dál, než k vnějším průvodním jevům – k tomu, co se odehrává v rovině prožitku. Nepostihuje však samotný obsah a zejména zdroj tak dramatického a dalekosáhlého obratu v životě učedníků. Nezanedbatelně k pochopení překvapivé události nového vzmachu rozptýlených a ustrašených stoupenců Ježíšovy věci patří i to, jak oni sami porozuměli oné rozhodující proměně, kterou procházeli. Sebereflexe je důležitá zejména tehdy, když jde o extatické prožitky. Jak to, že se jim blízkost přicházejícího stala mocnějším impulsem k promyšlené misijní činnosti, než strach a beznaděj, jímž až doposud podléhali? Zde psychologické analýzy nestačí. Poslední zdroje takové proměny v nitru učedníků unikají analytickému vhledu*“. ¹⁰² I z tohoto možného úhlu pohledu je nutné se na teorii „maranata-erchomenos“ dívat. Tím se ovšem dostáváme opět do situace, kdy je naše hypotéza toliko pravděpodobná, ale při současném stavu bádání a možnostech, které nám skýtají prameny, není a ani nemůže být definitivně verifikovatelná.

¹⁰¹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 293.

¹⁰² TROJAN, J.S. *Poznámky ke knize O.A. Fundy: Ježíš a mýtus o Kristu*. Křesťanská revue, roč. LXXIV, 2007, č.5, s.51-55.

Dnes již nemůžeme zjistit, kdo byl tím prvním – nebo možná tou první – kdo se nehodlal smířit s Ježíšovou „prohrou“ a svou beznaděj překonal extatickým zvoláním „maranata – náš Pane, přijď“, odrážejícím vzpomínky na Ježíšovy výroky o Synu člověka a jeho bezprostřední kázání o příchodu království božího. Podařilo se nám ale díky hypotéze „maranata – erchomenos“ odpovědět novým způsobem na otázku, kterou jsme si položili na začátku této kapitoly, tedy na otázku, co se dělo v mezidobí mezi křížem a vznikem první obce Ježíšových příznivců v Jeruzalémě. A zároveň se můžeme pokusit odhalit i to, kde a kdy k tomuto rozhodujícímu posunu a zlomu došlo.

Pokusme se nejdříve odpovědět na otázku kde. Vzhledem k synoptické tradici můžeme předpokládat, že tomu tak bylo buď v Galileji nebo v Jeruzalémě. Pro Galileu hovoří Marek a Matouš (a částečně i Jan), pro Jeruzalém naopak Lukáš. Nemůžeme sice zcela jednoznačně určit, zda se Ježíšovi přívrženci po ukřižování svého Mistra skutečně vrátili do Galileje, je to však velmi pravděpodobné. Toho, že někteří evangelisté kromě zjevení vzkříšeného Krista v Jeruzalémě uchovávají tradici o zjevení v Galileji si všiml především Ernst Lothmayer a vystoupil s takzvanou **galilejsou hypotézou**. Zastává tezi, že tradice o zjevení vzkříšeného učedníků v Galileji je starší než výpověď o zjevení centralizovaná do Jeruzaléma. Na podporu této myšlenky můžeme snést několik argumentů. Předně, Ježíšovo veřejné vystoupení se odehrávalo především v Galileji a okruh jeho přívrženců tvořili převážně obyvatelé z Galileje. Je tedy proto velmi pravděpodobné, že po šoku kříže se z Jeruzaléma do Galileje navrátili. Zdá se, že tomu nasvědčuje v Markově evangeliu i výrok mládence v bílém rouchu, který u Ježíšova hrobu říká ženám, že Ježíš byl vzkříšen a dodává: „*Jde před vámi do Galileje, tam ho spatříte, jak vám řekl!*“ (Mk 16,7; srov. Mt 28,10). Naopak pro Jeruzalém, kam Ježíšovo zjevení situuje především Lukáš, hovoří celé Lukášovo evangelijní teologické zaměření. Lukáš má teologický zájem na přesunu zjevení vzkříšeného z Galileje do Jeruzaléma, a proto Markovu a Matoušovu výpověď (nejspíše) modifikuje: „*Vzpomeňte si, jak vám řekl, když byl ještě v Galileji, že Syn člověka musí být vydán do rukou hříšných lidí, být ukřižován a třetího dne vstát*“ (L 24,6). Lukáš totiž vidí, že křesťanská víra a církev jdou vstříc svým dějinám, a proto rozumí křesťanské církvi jako lidu nové smlouvy, jako navázání na zaslíbení daná Izraeli. Křesťanská církev je podle Lukáše tou pravou dědičkou Jeruzaléma jako symbolu dějin spásy, a

má proto zájem na retušování zjevení vzkříšeného v Galileji a přesunu této rozhodující „události“ do Jeruzaléma.

Nemůžeme samozřejmě s jistotou rozhodnout, ale pod tlakem argumentů se alespoň můžeme přiklonit k Lothmeyerově hypotéze a předpokládat, že **první podoba křesťanského sboru se před jejím působením v Jeruzalémě zformovala v Galileji**. Znamená to tedy, že ono klíčové zvolání MARANATA bylo poprvé vyřčeno v Galileji a že tedy zde můžeme hledat nejbyťostnější počátky vzniku křesťanské víry.

Pokud chceme odpovědět i na otázku „kdy“, bude naše pátrání narážet na daleko více překážek a otazníků. Mohli bychom samozřejmě vycházet z letopočtu Ježíšova ukřižování. Jak už však bylo řečeno, tento letopočet přesně neznáme a asi se nám nikdy nepodaří zjistit, kdy k ukřižování opravdu došlo. Druhou základní možností by bylo vzít v potaz jeden z jistých letopočtů dějin raného křesťanství – Pavlův první pobyt v Korintu – a od tohoto letopočtu (50/51) na základě některých autobiografických Pavlových životopisných dat odečítat. Tím se můžeme dostat k přibližnému roku Pavlova obrácení (uvěření) a z toho pak usuzovat na dobu a délku mezidobí mezi křížem a vznikem první obce v Jeruzalémě. Tento postup je však značně složitý a budeme se jím v jiných souvislostech ještě dále zabývat. Zdá se mi však, že není důležité přesně určit rok, kdy k obnovení Ježíšových nadějí u jeho stoupenců došlo, ale uvědomit si, kdy k ní dojít mohlo a kdy ne.

Mnoho sociologických, antropologických a psychologických studií sneslo doklady o tom, že různé sekty a mesianistická hnutí překonaly krize, vzniklé nesplněním jejich předpokladů a vizí, prodloužením své naděje dále do budoucna či vyhlášením nového programu stojícího zpravidla na myšlence, že jen díky jejich aktivitě nedošlo například ke katastrofickým událostem, jež předpovídaly. Vždy však bylo zapotřebí, aby takovéto sekty a hnutí jednaly pružně a rychle, dokud je mysl jejich stoupenců ještě rozjitřena a otevřena novým myšlenkám a nadějím. Když však bylo překlenuto určité období, během něhož nikdo nevyslovil novou naději či novou výchozí myšlenku, hnutí se často rozpadlo a jeho členové zklamaně odpadli od své „víry“. Lze proto předpokládat, že krize, kterou Ježíšovi stoupenci prodělali po kříži a kterou možná překonali novou nadějí, že jejich Pán se záhy vrátí jako Syn člověka a boží království, které předpovídal, dá do pohybu, musela být překlenuta hned v první, nedlouhé době po útěku z Jeruzaléma. Pod dojmem tohoto traumatu se totiž zrodila nová víra pravděpodobně velmi rychle a ne po delším

časovém úseku – „*kdyby určitá protovíra či naděje vztažená k ukřižovanému Ježíši nevznikla poměrně záhy po události kříže, tak by po delším odstupu už asi nevznikla.*“¹⁰³ Jelikož taková protovíra skutečně vznikla, můžeme usuzovat, že se tak stalo v časovém úseku, který nepřesáhl dobu delší půl roku (a pravděpodobně to byla doba ještě kratší). Až poté, co se nová naděje mezi Ježíšovými stoupenci zrodila a rozšířila, byli motivováni k odchodu z Galileje a návratu do Jeruzaléma, protože očekávali, že příchod božího království započne právě tam.

Naděje tedy nezhasla, naopak znovu povstala a zrodila se v nové podobě. V podobě, která měla s křesťanskou vírou společného ještě velmi málo. Rozhodující je ale to, že tím společným a styčným bodem mezi vzniknuvší protovírou a budoucí vírou křesťanskou byla osoba Ježíš Nazaretského. Nyní se již tedy můžeme s Ježíšovými přívrženci vrátit do Jeruzaléma a pokusit se odhalit další směřování a vývoj rané, židokřesťanské obce. Máme dokonce k dispozici i prameny, a tak myšlenkový posun, ke kterému muselo nutně v dalších letech dojít, můžeme sledovat poněkud konkrétněji, podrobněji a méně hypoteticky, než tomu bylo doposud. Klíčovou osobou pro nás v procesu vzniku křesťanské víry bude nyní první křesťanský mučedník a významný inovátor – Štěpán.

¹⁰³ FUNDA, Otakar A. „Maranata“ a „erchomenos“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 24.

7. Štěpán

První velká krize na cestě ke vzniku křesťanské víry byla překonána. Potupa kříže se změnila v naději, že kříž není konec, ale jedna z nutných zastávek na cestě přicházejícího božího království. **Ježíšovi přívrženci po návratu do Jeruzaléma nejspíše vytvořili vlastní, prozatím velmi skromnou obec, která však nebyla ničím víc než židovskou sektou, smýšlející v mantinelech židovské apokalyptiky.** Aby tato obec nezakrněla a nestala se jen jednou z mnoha podobných sekt novozákonní doby, bylo třeba jejího dalšího rozvoje a dalších impulsů, aby se naděje a základní myšlenky jejích stoupenců zase o něco více přiblížily dnešní podobě křesťanské víry. Důležité informace, které se váží k období dalšího rozvoje rané židokřesťanské obce nám přináší *Skutky apoštolské*. Jedná se o další z novozákonních knih – vznikla někdy kolem roku 70, jejím autorem je nejspíše evangelista Lukáš a je cele prostoupena jeho teologií dějin. Dějiny počátku křesťanství, o nichž zde Lukáš vypravuje, již nejsou tak silně nesené nadějí, že Kristus brzy přijde. Lukáš posouvá tento Ježíšův druhý příchod za horizont, jež by mohli spatřit někteří z jeho současníků a prodlužuje tak naději Ježíšova návratu do daleké budoucnosti.

Nyní si řekněme opět několik faktů, které jsou podstatné pro sledování další cesty vývoje křesťanství: 1) Již víme, že po určité, zřejmě relativně krátké době, vzniká v Jeruzalémě obec Ježíšových stoupenců, která očekává jeho brzký návrat jako Syna člověka, jenž dá boží království do pohybu. 2) Dále z novozákonních textů máme informace o ukamenování významného „inovátora“ Štěpána. 3) Víme také, že se obec křesťanů zvětšuje a že se rozšiřuje i za hranice Jeruzaléma a Palestiny do Damašku a do Antiochie. 4) A nakonec víme, že po roce 50 již existuje vyznání křesťanské víry, které je totožné s dnešním a které formuluje apoštol Pavel ve svém prvním listu do Korintu. Toto vyznání již chápe Ježíše jako Krista, který zemřel za naše hříchy, byl pohřben, vzkříšen a zjevil se.

Jaká to podstatná změna za oněch řekněme 15-20 let! Jak k tomuto posunu ale došlo? Jak je možné, že se vyznání očekávající příchod Ježíše jako Syna člověka proměnilo ve vyznání, že mesiášská událost již nastala a že Ježíš zemřel za naše hříchy?! Kromě Pavla, který nám je k v tomto ohledu zdrojem nejcennějším, však začneme pátrat o něco dříve - v době, kdy Jeruzalémská obec Ježíšových stoupenců je relativně velmi mladá a jedním z jejích členů je Štěpán.

Štěpán je osobou, která je do jisté míry zahalena nepropustným oblakem otazníků a skrze tento oblak jen málo informací vystupuje tak jasně, že se jich můžeme bezpečně přidršet při pokusech o rekonstrukci vzniku a vývoje křesťanské víry. I to málo je však tak zásadní povahy, že můžeme být jen vděční, že tyto informace vůbec máme k dispozici. Podívejme se postupně na nejpodstatnější pasáže *Skutků apoštolských*, které se k Štěpánově osobě váží: První velmi důležitou pasáží jsou Sk 6,1-6: *"V té době, kdy učedníků stále přibývalo, začali si ti z nich, kteří vyrostli mezi Řeky, stěžovat na bratry z židovského prostředí, že se jejich vdovám nedává každodenně spravedlivý díl. A tak apoštolové svolali všechny učedníky a řekli: „Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech. Bratří, vyberte si proto mezi sebou sedm mužů, o nichž se ví, že jsou plni ducha a moudrosti, a pověříme je touto službou. My pak budeme i nadále věnovat všechn svůj čas modlitbě a kázání slova.“ Celé shromáždění s tímto návrhem rádo souhlasilo, a tak zvolili Štěpána, který byl plný víry a ducha svatého, dále Filipa, Prochora, Nikánora, Timóna, Parména a Mikuláše z Antiochie, původem pohana, který přistoupil k židovství. Přivedli je před apoštoly, ti se pomodlili a vložili na ně ruce“.*

Tato citace nám přináší nejen první zmínku o Štěpánovi, ale také nám umožňuje nahlédnout do organizace a života raněkřesťanské obce. Zaprvé můžeme z citace vyčíst, že obec je sociálně značně pestrá. Je složena nejen z palestinských židů, ale také z židů helénistických a z pohanů, jež přistoupili k židovství. V obci se do jisté míry také vytváří sociální stratifikace. V jejím čele stojí „apoštolská dvanáctka“, která se stará o duchovní život obce a musí zde existovat i další dělba funkcí a úkolů. Jelikož se však vyskytly určité spory ohledně dělby stravy mezi palestinskými a helénistickými židovskými příslušníky obce, apoštolé nechávají vybrat sedm takzvaných diakonů (či jáhnů) jako praktické sociální opatření. Jak ale ještě uvidíme dále, tato „sedmička“ se více než na své povinnosti „sociálních pracovníků“ při stolování soustředí na zvěstování a kázání evangelia a z obce reprezentované Dvanácti se tak odděluje druhá skupina zvěstovatelů Ježíše jako Syna člověka reprezentovaná Sedmi. Jelikož těchto sedm má helénistická jména, můžeme usuzovat, že se jednalo o helénistické Židy usazené v Jeruzalémě.

V čele Sedmi stanul Štěpán, který „byl obdařen boží milostí a mocí a činil mezi lidem veliké divy a znamení“ (Sk 6,8). Pro své názory se však dostal do sporu s jinými příslušníky obce, byl křivě obviněn, udán zákoníkům a následně předveden

před radu. Zde pronáší Štěpán brilantní a poněkud útočný proslov: odvolává se na Ježíšovu kritiku chrámu a relativizuje závaznost všech ustanovení Mojžíšova zákona. Obviňuje dokonce židovské představitele z pronásledování proroků, klade na jejich bedra vinu za smrt Ježíšovu a ironicky poznamenává na adresu soudců, že mají „neobřezané srdce a uši“. Svůj ortel si Štěpán ale definitivně podepsal až v závěru celého svého dlouhého výstupu: „*Přijali jste Boží zákon z rukou andělů, ale sami jste jej nezachovali! Když to členové rady slyšeli, začali na Štěpána v duchu zuřit a zlostí zatínali zuby. Ale on plný Ducha svatého, pohleděl k nebi a uzřel Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží, a řekl: „Hle, vidím nebesa otevřena a Syna člověka stojícího po pravici boží.“ Tu začali hrozně křičet a zacpávat si uši; všichni se na něho vrhli a hnali ho za město, aby ho kamenovali*“ (Sk 7,23-58a).

Celý spor Štěpána vrcholí ukamenováním a vypovězením jeho skupiny z Jeruzaléma. Na druhou stranu ostatní příslušníci obce - především Židé z Galileje - mohou v Jeruzalémě zůstat. Jak je to možné? Jak to, že názory Štěpánovy a jeho stoupenců jsou natolik radikální, že je nutné tuto skupinu z Jeruzalémě vypudit? Nelze než předpokládat, že existovala silná difference mezi židokřesťanskou obcí v Jeruzalémě, tvořenou galilejskými Židy a reprezentovanou „Dvanácti“ a okruhem kolem Štěpána, sestávající především z helénistických Židů usedlých v Jeruzalémě a reprezentovanou „Sedmi“. V čem spočívala tato difference?

Pokud budeme vycházet z Štěpánovy řeči, která nese v jistých ohledech patinu původnosti a odvolává se na historického Ježíše, můžeme předpokládat, že „*Štěpán aktualizoval z kázání historického Ježíše ty důrazy, které galilejsko-judští Ježíšovi stoupenci tvořící židovsko-křesťanské společenství v Jeruzalémě již tolik neakcentovali, či je dokonce upozadili.*“¹⁰⁴ Je proto možné, i když se jedná o neobhájitelnou, ale zároveň při dosavadním stavu bádání i o nevyvratitelnou hypotézu, že **Štěpán a jeho přívrženci zakládali svou víru na jiné interpretaci historického Ježíše, zejména na jiném vztahu k chrámu a k židovskému zákonu.** Štěpán zřejmě rozvíjel ježíšovský motiv kritiky chrámového kultu a zákonické zbožnosti. Neznamená to že okruh „Dvanácti“ by Štěpána zásadně odmítal. Dá se spíše předpokládat, že galilejští Židé se nechtěli ztotožnit ani z Štěpánovými odpůrci, ale ani přímo s jeho názory.

¹⁰⁴ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 184.

Z pasáží, které nám předkládá pisatel skutků apoštolských tedy můžeme odvozovat to, že Štěpán se svými stoupenci zastával dva základní odlišné myšlenkové motivy: **měl odlišné názory na chrám a chrámovou bohoslužbu a odlišnou interpretaci vztahu Ježíše k židovskému zákonu.** Na základě sporu, který vznikl mezi domácími Židy a těmi, kteří byli „Řeky“, byl Štěpán předvolán před synedrium a ukamenován. Spor měl evidentně hlubší jádro než jen nejasnosti ohledně rozdělování jídla vdovám obou skupin. **Rozhodující pro další vývoj křesťanství je, že Štěpánovi přívrženci byli z Jeruzaléma vyhnáni a odešli jinam - nejdřív jen za hranice Jeruzaléma (zcela jistě do Samaří) a pak nejspíše i dále, nejspíše do Damašku a do Antiochie.** Jedná se o další z klíčových momentů na cestě vzniku křesťanské víry, který umožnil další rozšíření židokřesťanské protovíry a její následující transformaci, jež definitivně posunula křesťanství z jeho rané podoby do podoby zachované až do dnešní doby.

Dokladem toho, že křesťanství v podobě Štěpánově bylo stále ještě jakousi protovírou je, že Štěpán ve své řeči užívá o Ježíši formulí a titulů, které se v křesťanství neprosadily. Jedná se o představu vyvýšení a o titul Syn člověka, tedy o vyznání, které je formulováno na základě židovské apokalyptiky a proto-křesťanské naděje nejstaršího okruhu – „*Hle, vidím nebesa otevřena a Syna člověka sedět po pravici Boží*“ (Sk 7,56). Štěpánovo chápání Ježíše koresponduje s vírou a nadějí, kterou do Ježíš „navěřili“ jeho příznivci a učedníci. Ti, již za jeho života věřili, že není samozvancem, ale že je od Boha poslaný, Bohem pověřený člověk. Ježíš za svého života často hovořil o příchodu Syna člověka (je nyní nepodstatné, zda jím myslel sám sebe či nikoliv). Bylo proto pro jeho příznivce mnohem snazší odpovědět na kříž nadějí, že ačkoliv byl ukřižován, Bůh se k němu přiznal, vyvýšil jej na svou pravici a Ježíš se vrátí jako Syn člověka a boží království dá do pohybu. Vyvýšení na Boží pravici při tom znamená, že došel souhlasu od Boha. Představa vyvýšení na pravici Boží je jednou z dalších klasických židovských apokalyptických představ a nijak neimplikovala představu vzkříšení z mrtvých. Naopak se vázala k představě Syna člověka, který sedí po pravici Boží.

Shrňme si podstatné informace: Štěpán byl helénistický Žid, který možná osobně znal Ježíše. Na rozdíl od jeho galilejských přívrženců ale kladl důraz na některé rysy Ježíšova kázání, se kterými se galilejští přívrženci nechtěli ztotožnit. Při tom ale vyznával Ježíše stejnými, nebo alespoň podobnými tituly a představami, jako galilejští - pomocí titulu Syna člověka a představy vyvýšení. Takovéto chápání

Ježíše a do něj vtělené víry a naděje se však neshoduje s podobou křesťanské víry tak, jak ji známe dnes. Je proto zcela zřejmé, že muselo dojít k dalšímu vývoji a transformaci představ a nadějí. Klíčem k dalšímu vývoji je odchod Štěpánových přívrženců z Jeruzaléma a také další, snad nejvýznamnější osobnost dějin raného křesťanství, která se někdy kolem roku 35 objevuje poprvé na scéně - apoštol Pavel.

Na závěr si položme ještě jednu klíčovou otázku: **Kdy byl Štěpán ukamenován?** Jedná se o otázku, na kterou opět není lehké odpovědět. Pokud ale vyjdeme z informací, které pokládáme v této práci za nejpravděpodobnější, a připojíme k nim opět autobiografické informace o Pavlovi, nemusela by odpověď být zas až tak složitá. Úvaha je následující: někdy kolem roku 31 byl Ježíš ukřižován. Jeho učedníci a přívrženci se rozutekli, pravděpodobně do Galileje a nějakou dobu jim trvalo, než se ze šoku a dočasné ztráty svých nadějí vzpamatovali a navrátili se zpět do Jeruzaléma. Již tyto události musely zabrat nějakou dobu - cesta z Jeruzaléma do Galileje a zpět musela trvat i s přelomovým pobytem v Galileji nejméně několik týdnů, spíše měsíců. Po návratu do Jeruzaléma vybudovali Ježíšovi přívrženci společenství, které bylo z počátku jen velmi malé. Postupně se k němu přidávali nejen další z Ježíšových dřívějších přívrženců, ale i lidé, kteří ho jako historickou osobu neznali, ale naděje a eschatologická zvěst Ježíšových přívrženců vztažená k jeho osobě pro ně byla přitažlivá. Společenství se pomalu rozvíjelo, institucionalizovalo se a rostlo. Velmi brzy však ve společenství vznikly rozpory a začala se, řečeno dnešními slovy, profilovat dvě křídla, dvě skupiny, s poněkud odlišnými názory na interpretaci historického Ježíše a jeho zvěsti. Vnitřní rozpory vyvrcholily ukamenováním Štěpána a odchodem jeho přívrženců z Jeruzaléma. Při svém putování se dostali až do Damašku, kde v místních synagogách začali kázat svou novou víru. V Damašku zřejmě vyvolali svým kázáním hnutí, které vnášelo nepokoj do damašských synagog. O těchto sporech se dozvěděli také představení helénistických synagog v Jeruzalémě a vyslali do Damašku Pavla, aby zde zjednal pořádek. Před Damaškem však dochází k Pavlovu obrácení a jeho přestoupení na (proto)křesťanskou víru. Nejnovější bádání klade Pavlovo uvěření do let 33-34.¹⁰⁵ Pokud si uvědomíme, že Štěpánovi přívrženci se museli nejdříve sami dostat do Damašku, zde začali působit, následně se zpráva o jejich činnosti donesla zpět do Jeruzaléma a odtud po nějaké době vyrazil Pavel do Damašku, musíme nutně

¹⁰⁵ G. BORNKAMM, *Apoštol I*, s. 31-42. FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 228.

předpokládat, že všechny tyto události nutně zabraly (bez jakýchkoliv prodlev) dobu nejméně jednoho a půl roku spíše však dvou let. Pokud tyto dva roky odečteme od horní hranice letopočtu Pavlova uvěření (34), dostáváme se do roku 32. A tento letopočet v celku zapadá do naší skládačky - pokud byl totiž Ježíš opravdu ukřižován v roce 31, tak následující události (cesta do Galileje, období „maranata“, návrat do Jeruzaléma, vznik a rozvoj obce, spor se Štěpánem a odchod jeho příznivců) i přes náboženské zapálení a extatickou impulsivnost musely zabrat přinejmenším rok. Tím se dostáváme k letopočtu 32 i „z druhé strany“. Jedná se samozřejmě o hypotézu, kterou bude nutné dále potvrdit či vyvrátit. Má svá slabá místa, kterých jsem si dobře vědom (například časová vzdálenost mezi odchodem Štěpánovců z Jeruzaléma a Pavlovým uvěřením se zdá být možná až moc krátká), ale zároveň si dokážu velmi dobře představit, že vývoj probíhal skutečně tímto způsobem a není podstatné, kdy přesně se události skutečně udály, ale zda se odehrávaly přibližně tak, jak je zde čtenáři předkládáno. A na základě kritické četby skutků apoštolských a Pavlových epištol se to zdá být velmi pravděpodobné.

ČÁST III.: Apoštol Pavel. Zakladatel křesťanství?

8. Apoštol Pavel a vznik křesťanské víry

V naší cestě po stopách vzniku a vývoje rané křesťanské víry jsme se dostali přibližně do roku 32. Štěpán je ukamenován, jeho stoupenci jsou z Jeruzaléma vyhnáni a odcházejí za hranice Jeruzaléma a Palestiny do Antiochie a Damašku, kde navazují na Štěpánovu zvěst a jeho pojetí víry. Jejich „mise“ je relativně úspěšná, a tak dochází i na dálku ke sporům s Jeruzalémem a nakonec i k vyslání oddaného farizea Saula-Pavla, aby věci urovnal. Co se však nestane! Pavel má vidění a dochází k jeho obrácení a z toho, který pronásledoval křesťany, se stává nejoddanější stoupenec a obhájce víry. Jelikož o tom, co se dělo v mezidobí od Pavlova uvěření (přibližně 33-34) do Pavlova jeruzalémského jednání (nejspíše v roce 44 nebo 48)¹⁰⁶ příliš mnoho nevíme, posuňme se nyní do doby kolem roku 50, kdy Pavel přišel do Korintu. Předtím si však ještě řekneme alespoň něco málo k Pavlovi - nejen proto, že u něj naše pout' po stopách raného křesťanství končí, ale především proto, že *Epištoly apoštola Pavla* (spolu se Skutky) jsou pro nás nejpodstatnějším pramenem pro sledování dalšího klíčového období vzniku křesťanství!

8.1. Pavel – apoštol pohanů a skutečný zakladatel křesťanské církve

Pavel má rozhodující podíl na definitivním konstituování křesťanství. O tom nemůže být pochyb. Přichází s inovativními myšlenkami (mesiášskou událost přesouvá do minulosti – do události kříže; učení o ospravedlnění z víry), díky

¹⁰⁶ Otázka datace apoštolského jednání v Jeruzalémě je velmi složitá a názory badatelů na tuto problematiku se stále různí. Pavel vzpomíná na jednání v listu Galatským ve zvláštní situaci „zápasu“, a tak jeho zpráva slouží apologetickým a polemickým myšlenkám, kterými se brání proti judaistickým protivníkům. Pavel zmiňuje, že do Jeruzaléma přichází po čtrnácti letech. Díky tomuto časovému údaji je alespoň částečně možné určit letopočet, kdy k této tak významné události došlo. Bornkamm ve své knize *Apoštol Pavel* klade jeruzalémská jednání přibližně do roku 48 (49) n.l., protože předpokládá, že „po čtrnácti letech“ znamená po čtrnácti letech od Pavlovy první návštěvy v Jeruzalému, která proběhla tři roky po jeho obrácení. Obrácení Bornkamm klade přibližně do roku 32 n.l. Oproti tomu Petr Pokorný ve svém *Literárním a teologickém úvodu do Nového zákona* posouvá konvent už do roku 44 n.l. K doložení tohoto data mu slouží Ga 2,9, kde je zmiňována účast Jana Zebedeovce na jednání konventu, „který, jak plyne z Mk 10,9, zahynul patrně brzy po smrti svého bratra Jakuba. Ke koncilu muselo dojít ještě za vlády Heroda Agrippy I, který zemřel na jaře roku 44. Ze Sk 12 totiž plyne, že Herodes zemřel brzo po popravě Jakuba, tedy tzv. apoštolský koncil se patrně konal již před tímto rokem“ (s.160). Stejně datování apoštolského jednání zastává i O. A. Funda ve své poslední práci *Ježí a mýtus o Kristu* (s. 225-229).

kterým jsou sto někteří badatelé prohlásit, že „*forma, kterou přijalo (západní) křesťanství, byla prostě rozhodujícím způsobem determinována sebepochopením jednoho muže*“.¹⁰⁷ Je otázkou, do jaké míry můžeme takovou myšlenku absolutizovat, ale je nezpochybnitelné, že prostor, jež Pavlovy epištoly zaujímají v Novém zákoně i obraz Pavla ve Skutcích na něj upozorňují jako na osobnost, jež měla rozhodující vliv na vznik křesťanství a která uvedla do pohybu misii ke všem národům. Dozajista tomu tak je, ale měli bychom mít stále na paměti, že existuje i celá řada dalších osob (evangelisté Marek, Matouš, Lukáš, Jan; osobnosti zahalené oblakem otazníků jako Jan Marek či Barnabáš), které významně přispěly k tomu, že se z okrajové židovské sekty stalo v budoucnu nové světové náboženství.¹⁰⁸

8.2. Milníky v životě apoštola Pavla

Život Pavla je plný cest, dobrodružství a utrpení. Plný tvrdé práce a mnoha zvratů. Přesto nebo možná právě proto je velmi těžké rekonstruovat historicky události jeho života. Při rekonstrukci apoštolova života můžeme vycházet ze dvou základních pramenů, což je možná více na škodu než k užitku. Některé údaje, které známe z jeho epištol, totiž nezapadají do obrazu podaného knihou Skutků. Druhý problém spočívá v tom, že u většiny událostí nemůžeme zjistit, kdy přesně se udály.

Pokusit se o rekonstrukci celé dlouhé a komplikované cesty Pavlova života by nemělo vzhledem k cílům, které si tato práce klade, žádný význam. Na druhou stranu je důležité znát alespoň některé základní údaje a události ze života tohoto významného muže. A to především ty, které ovlivnily jeho další cesty, misionářskou činnost i teologické smýšlení.

¹⁰⁷ VOUGA, F. *Dějiny raného křesťanství*. Jihlava : Centrum pro studium demokracie a kultury a nakladatelství Vyšehrad, 1997, s. 21.

¹⁰⁸ Další stručné informace o Pavlově životě jsou obsaženy v mé postupové práci *Osvobození z víry v teologii apoštola Pavla*. Podrobně pak v asi nejlepší práci pojednávající o životě a teologii Pavlově: BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998.

8.2.1. Obřezán osmého dne, z rodu Izraelského, z pokolení Benjaminova, Hebrej z Hebrejů, jde-li o zákon – farizeus (Fp 3,5)

Pavel byl helenizovaný diasporní Žid. Podle Lukáše (pokud je Lukáš autorem Skutků) pocházel z města Tarsu, kde se narodil kolem počátku našeho letopočtu. Sám však v žádné ze svých epištol své rodiště neuvádí. Neexistuje nikdo jiný, kdo by mohl zprostředkovat tak autentický pohled do prvotního křesťanství, jako to poskytuje právě apoštol Pavel. Podle jeho vlastních slov byl povolán samotným vzkříšeným Kristem, ale zároveň nepatřil do kruhu dvanácti apoštolů. Jeho listy zprostředkovávají náhled do prvních pohanokřesťanských církevních obcí, do jejich struktury a organizace, do jejich aktuálních problémů a potřeb, avšak rovněž i do střetů, které vyvstaly při volném přijímání pohanů do církve, která v době Pavlova života ještě platila za část židovského společenství. Apoštol Pavel tedy v podstatě náležel do dvou kultur: židovské a řecké. Na jedné straně je viděn jako jeden ze zakladatelů křesťanství, na druhé straně jako apostata – odpadlík náboženství svých otců. Sám se však pokládal za „služebníka Ježíše Krista povoláného za apoštola“.

8.2.2. Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré pominulo, hle, je tu nové! (2K 5, 17)

První významný zlom, který se odehrál v životě Pavla, přichází někdy mezi lety 28 a 34 n.l. Tento časový údaj je velmi podstatný pro další bádání a časové rozpětí šesti let je příliš široké. Vzhledem k nejnovějším a respektovaným názorům uznávaných badatelů proto budeme v této práci v chronologii Pavlova života řadit první zlomový moment mezi roky 32-34.¹⁰⁹

Je to zlom, který od základu mění Pavlovu životní situaci, zlom, který však není jeho rozhodnutím, ale rozhodnutím o něm, zlom, který proti sobě staví dvě období, která spolu ostře kontrastují – to první zcela v temnotě, to druhé v jasném světle. Dělicí čára, která proti sobě staví to, co bylo předtím, a to, co je po tom, „*je pravou*

¹⁰⁹ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s.31-42. FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha : Karolinum 2007, s. 228.

*antitezí, kterou Pavel všude objevuje a objasňuje, antitezí, která opatřuje jeho myšlenkové struktúře stále novou potravu“.*¹¹⁰

„*Co je staré, pominulo...*“ (2K 5,17b) – tím má Pavel na mysli svůj „starý“ život – život a myšlení Saula jako Žida, jako farizea, jako vášnivého stoupence zákona a pronásledovatele prvotní křesťanské obce. I v tomto svém starém životě byl vášnivě obrácen k Bohu a usiloval o Boží vůli, avšak pouze do té doby, dokud jej neoslovil Pán, Ježíš Kristus. S líčením apoštolova obrácení se můžeme setkat jak v jeho epištolách, tak především ve Skutcích, kde je jeho „prožitek před Damaškem“ líčen třikrát (Sk 9, 1-19; 22, 3-21; 26, 2-23). V epištolách o svém obrácení ke Kristu a povolání za apoštola mluví Pavel překvapivě zřídka, a když už tak činí, „*tak zpravidla v závažných výpovědích, a to vždy tak, že jeho vlastní příběh je zcela vetkán do osnovy evangelia, které zvěstuje*“, ¹¹¹ zatímco ve Skutcích o ní vypravěč podává velkolepou, dramatickou zprávu.

Líčení Pavlova obrácení ve Skutcích i v epištolách má leccos společného, ale můžeme zde nalézt i významné difference. Pro obojí podání je charakteristické, že v Pavlovi Bůh přemohl nepřítele Kristova a jeho církve („*Kdo jsi Pane? On odpověděl: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ*“ – Sk 9,5), horlivého z vášně židovské víry. Nešlo tedy o obrácení žádného kajícího se hříšníka. Pro obojí podání je tedy společné, že tu Ježíš (případně Bůh, který se rozhodl zjevit Pavlovi svého syna) proměnil svou mocí pronásledovatele ve svého svědka.

Na druhou stranu se líčení skutků v jednom významném momentu od Pavlova biografického podání silně odlišuje. Lukášovy zprávy totiž nevypovídají nic o tom, že by byl Pavel povolán za apoštola, postaveného na roveň Dvanácti. Tento rozpor je opravdu zásadní. Pavel je viděním podle Skutků oslepen a následně v Damašku uzdraven a pokřtěn učedníkem Ananiášem. Potom se vrací do Jeruzaléma, a teprve tam je novým viděním pověřen Kristem, aby se vzdálil od zatvrzelých Židů a je vyslán k pohanům (Sk 22,17-21). Jeho misijní dílo v pohanském světě tedy podle Skutků vychází z Jeruzaléma, jelikož byl Saul po svém obrácení Barnabášem uveden do prvotního sboru o do okruhu Dvanácti. Toto líčení – Sk 9,23 – je však v rozporu především s listem Galatským, kde Pavel hovoří o tom, že se mu Ježíš zjevil. V Ga 1,13-18 se dočteme: „*Ale ten, který mne vyvolil už v těle mé matky a povolal mne svou milostí, rozhodl se zjevit mně svého syna, abych radostnou zvěst o*

¹¹⁰ TRILLING, W. *Apoštol Pavel. Misionář a teolog*. Zlín : Vyšehrad 1994, s. 39.

¹¹¹ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s. 34.

něm nesl všem národům. Tehdy jsem nešel o radu k žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já, nýbrž odešel jsem do Arábie a potom jsem se zase vrátil do Damašku. Teprve o tři léta později jsem se vydal do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem, a zůstal jsem u něho dva týdny “. Nejen že zde Pavel líčí své obrácení velmi střízlivě, ale především z této pasáže vyplývá, že účast na evangeliu mu dal pouze Bůh a k pohanům byl vyslán bez jakéhokoli zprostředkování prvoapoštoly.¹¹²

Teologický rozměr obrácení je pro Pavlův vnitřní svět naprosto jasný a Pavel ho okamžitě a bez pochyb přijímá. Pavel poznává Ježíše Krista – toto poznání však není učební látka, která se dá vyčíst z knih, získat prostřednictvím učitelů a nelze si ji ani osvojit vlastním studiem. Toto poznání se do života vlamuje a postihuje celého člověka. S Kristem se vše v jeho životě, ale i v životě každého člověka, který jej přijme, od základů mění. S ním existuje nová spravedlnost. Myšlenka, kterou Pavel díky svému obrácení přináší je doslova revoluční. Pavel totiž ve svém evangeliu přináší novou cestu, víru v Krista, víru, která je svým vlastním ospravedlněním – *„Dokud nepřišla víra, byli jsme zajatci, které zákon střežil pro chvíli, kdy víra měla být zjevena. Zákon byl tedy naším dozorcem až do ospravedlnění z víry“* (Ga 3,23.24).

I přes to, že Pavlovo obrácení ve skutcích i v epištolách je popisováno jako zlomový a jednorázový moment, nelze se nepozastavit nad otázkou, která musí nutně každého, kdo Pavla čte, napadnout – čím byl Pavlův životní obrat připraven a vyvolán? Vlastní Pavlovo svědectví poukazuje, jak už bylo zmíněno, na to, že setkání s ukřižovaným a vzkříšeným Kristem a Boží povolání ho zastihlo ne jako člověka rozvráceného vlastní nedokonalostí, pronásledovaného výčitkami svědomí, ale jako pyšného farizea, nepochybujícího o své příslušnosti k vyvolenému lidu. Byl to tedy náhlý a nečekaný zvrat daný zázračnou událostí, který vyvolal tak výraznou změnu v Pavlově životě. Pro moderního člověka s naprosto odlišným myšlením než jaké bylo v době antiky, je však tato představa jen stěží přijatelná. Musíme se ptát – nebyl Pavlův obrat způsoben tím, že Pavel během střetu s křesťany postupně pochopil, kdo vlastně Ježíš je? Že není tím, za koho ho dosud považoval, tedy za

¹¹² Zmiňovaná pasáž z Ga 1 má kromě uvedeného významu i jeden další, velmi důležitý. Bez této kusé zprávy bychom jen stěží mohli odhadnout, co se skutečně dělo bezprostředně po jeho obrácení. Pavlova výpověď je totiž nanejvýš autentická a přibližuje celá léta, na něž se ve Skutcích nezachovala ani vzpomínka. Kromě toho střízlivá formulace, kdy se Bůh rozhodl Pavlovi zjevit svého syna, může dle mého názoru vypovídat o rozměru Pavlova uvěření, jakožto vnitřním Pavlově psychologickým procesem.

rušitele nejsvětějších základů židovské víry? Nemohl postupně odhalit, co jeho poslání a smrt znamenají pro něho osobně i pro celý svět? Na tuto otázku nejsme schopni odpovědět, a tak musíme přijmout Pavlovu výpověď a chápat ji třeba jako velmi hluboký duchovní prožitek v životě jedince, způsobený například nějakou událostí (2K 12, 1-5), které byl Pavel svědkem nebo třeba jako vidění způsobené v důsledku náboženského rozjímání (2K 12, 1-5). Každopádně je takovýto zlom v životě vyrovnané a nepochybné osobnosti pro dnešního člověka těžko pochopitelný.¹¹³

8.2.3. Až dokončím tento úkol a řádně jim odevzdám výtěžek sbírky, vydám se do Hispánie a zastavím se u vás (Ř 15,28)

Pro poslední etapu Pavlova života máme k dispozici opět dva prameny. Prvním je Pavlova epištola Římanům (asi 57 n.l. v Korintu), která bývá často pokládána za jakousi sumu Pavlovy teologie a která nám dává informace sice kusé, ale za to zásadní povahy o činnosti, kterou Pavel zamýšlel v následující době vykonat. Druhým pramenem jsou samozřejmě Skutky, které není možné nechat při výkladu posledních let Pavlova života stranou, i když je často Lukáš zpracoval podle svého vidění Pavla. Na druhou stranu přinášejí některé informace, o kterých není třeba pochybovat a které spolu s některými výroky z Pavlových dopisů dovolují Lukášovo líčení korigovat a doplňovat.

V době, kdy Pavel píše svůj list Římanům, končí svou činnost v Makedonii a Řecku a pokládá svou misijní práci ve východní části říše za uzavřenou, jelikož „celou oblast od Jeruzaléma až po Illyrii naplnil Kristovým evangeliem“ (Ř 15,19). Z listu můžeme s jistotou vyvodit, že Pavel píše svůj dopis, aby ohlásil svůj příchod – ten už měl velmi dlouho v plánu, ale vždy mu v něm něco zabránilo. Klíčovým veršem z hlediska sledování cesty Pavlova života je Ř 15,28 – „až dokončím tento úkol a řádně jim předám výtěžek sbírky, vydám se do Hispánie a zastavím se u vás“. Z předešlých informací obsažených v listu můžeme odvodit, kde se Pavel při jeho

¹¹³ Shodně s touto úvahou píše Bornkamm na s. 40 následující: „Můžeme s jistotou předpokládat, že tahle otázka (kdo byl Ježíš a jaký byl jeho význam – pozn. aut. práce), probuzená vírou a svědectvím Ježíšových učedníků, Pavla ovlivňovala. On o tom však mlčí a jednoznačně tvrdí, že to nebyl pomalý proces zrání, ale že jeho obrácení vyvolal jedině svrchovaný a svobodný čin Boží“. BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha: Kalich 1998, s.40.

psaní nacházel, jaké jsou jeho vzdálenější plány (navštívit Římský sbor a vypravit se odtud na cestu do Hispánie), avšak Ř 15,28 podává informaci o jeho chystané cestě do Jeruzaléma, kde má v úmyslu odevzdat sbírku, o které se zmiňuje i v jiných epištolách - především v Ga 2,10, 1K 16, 1-3, 2K 8-9.

Z posledních veršů patnácté kapitoly vyplývá, že Pavel hledí k cestě do Jeruzaléma se starostí – obává se pronásledování ze strany Židů (Ř 15,31) a má zároveň obavy, aby byla sbírka z jeho sborů prvotní církví vůbec přijata. Prosí proto římské křesťany o spoluúčast na modlitebním zápase, aby byl zachráněn z hroziícího nebezpečí a nebyl bratřími v Jeruzalémě odmítnut (Ř 15,30-32).

Sbírcí přikládá Pavel velký význam, který je dvojznačný. Na jednu stranu může být sbírka chápána jako reálná pomoc ve smyslu Ga 2, 10 – „*jen žádali, abych pamatoval na jejich chudé*“, tedy jako skutečná finanční podpora k ulehčení hospodářské nouze jeruzalémských souvěrců. Na druhou stranu měla významný přesah v jejím chápání u Pavla a helénistických křesťanů. Sbírkou neměla dokumentovat podřízenost pohanských křesťanů nárokům jeruzalémského mateřského sboru na vedení církve, ale měla naopak demonstrovat jednotu církve z Židů a z pohanů. Proto se Pavel, který stále kázal evangelium nezávislé na zákonu obával, zda jeruzalémská obec pod vedením přísně židovského křesťana Jakuba, bratra Páně, bude ochotna tuto demonstraci přijmout a přistoupit na ni.

Pavlovy obavy se nakonec ukázaly jako oprávněné. Cesta do Jeruzaléma byla opravdu nástupem k poslednímu úseku jeho života a od této chvíle jsme také odkázáni především na Skutky apoštolů. Mračna se nad Pavlem stahují již po cestě, jelikož „*když se chystal vyplout do Sýrie, zosnovali proti němu Židé úklady, a proto se rozhodl vrátit se přes Makedonii*“ (Sk 20,3). Židé putující do Jeruzaléma, chtěli nejspíš využít stejné lodi jako Pavel a rozhodli se ho po cestě odstranit. Z toho důvodu se Pavel se svými průvodci musel cesty po moři vzdát a zvolit zdlouhavou pěší cestu přes Makedonii.

Lukáš při sepisování Skutků shromáždil celou řadu vyprávění o počátcích křesťanství, musíme ale počítat s tím, že šlo o vyprávění do značné míry zachycená jen ústně a že autor své prameny upravoval. Předpokládá se však, že při sepisování událostí užil autor v druhé části knihy cestovní záznam (itinerář – jednalo se o stručný záznam zastávek po cestě), který v průběhu práce rozšiřoval o pasáže, které jsou čistě dílem Lukášovým (Pavlovy řeči), i když k jejich sepsání mohl mít někdy opodstatněný důvod (například téměř dobrodružné líčení cesty po moři a

ztroskotání – Lukáš mohl být nějakým způsobem obeznámen s tím, že Pavel několikrát zažil ztroskotání na moři).

Až do Pavlova zatčení je tedy možné díky pozadí, které známe z listů s jistou pravděpodobností rekonstruovat historický průběh událostí, avšak „*o tom co následovalo od jeho uvěznění v Jeruzalémě a potom v Caesareji až po transport do Říma a tamní konec, můžeme sestavit údaje jen fragmentální a nejisté*“.¹¹⁴ Po zatčení, jehož důvodem bylo údajné poskvrnění chrámu, v němž Pavel prováděl kultickou očišťovací ceremonii a kam také s sebou přivedl i pohana ze svého doprovodu – efezského Trofima, který měl však podle Židů vstup do chrámu zapovězen (nepřístupnost chrámu pohanům respektovali i Římané), následuje Pavlův projev před rozvášněným davem na schodech chrámového schodiště, výslech před nejvyšší radou, odeslání do Caesareje a posléze i do Říma, kdy na cestě Pavel prožije již zmiňovanou nebezpečnou námořní cestu.

I když zprávy, které Lukáš podává, ve světle historické kritiky neobstojí, tak přeci jen měl pro některé z nich s nejvyšší pravděpodobností k dispozici významná fakta. Například sem můžeme zařadit Pavlovu eskortu do Caesareje, odložení jeho procesu o dva roky a s tím spojené přesunutí pravomoci Félixovy na jeho nástupce Fésta. Na druhou stranu, závěr celých Skutků je historicky neudržitelný – nejen že Pavel nevystupuje jako vězen podléhající vazbě, ale má dokonce dost času zvěstovat své evangelium i v Římě, kde „*celé dva roky zůstal v najatém bytě a přijímal všechny, kdo za ním přišli, zvěstoval Boží království a učil všemu o Pánu Ježíši Kristu bez bázně a bez překážek*“ (Sk 28, 30.31). Zajímavé je i to, že zde Lukáš nenaznačí, že Pavlův proces pokračoval a že skončil rozsudkem smrti, ačkoliv je mu to nejspíše známo (Sk, 20,22-22; 21,10-14). Tento závěr je ale pochopitelný ve světle úmyslů, s nimiž autor své dílo sepisoval. Tedy s úmyslem vyličit cestu evangelia „*z Jeruzaléma a Judska, přes Samařsko až na sám konec země*“ (Sk 1,8) – „*spisovatel Skutků dá tedy velkému misionáři národů jeho dílo v Římě zakončit*“.¹¹⁵

Apoštolův skutečný konec však vypadal nepochybně jinak. Vlekoucí se proces musel přijít konečně na řadu, a tak byl Pavel pravděpodobně počátkem 60. let odsouzen k mučednické smrti. Stejně jako předcházející části Pavlova života se i události závěru jeho životní dráhy až do jeho skonu ztrácejí v přítmí, a tak nyní

¹¹⁴ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s.104.

¹¹⁵ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s.107.

přejdeme od líčení nejvýznamnějších momentů Pavlova života, ke kterým i přes dlouhodobé bádání nemáme dostatek potřebných, historicky neochvějných pramenů, k rozboru nejvýznamnějších momentů Pavlovy teologie – k Pavlově formuli víry a k jeho pojetí ospravedlnění z víry. Budeme se moci postavit na pevnější, ne tolik spekulativní půdu, kterou budou Pavlovy vlastní dopisy.

8.3. Pavlova formule víry

Jak už bylo řečeno, po roce 50 přichází apoštol Pavel do Korintu. Přichází do těchto končin poprvé, ale rozhodně ne naposledy. V Korintu založil křesťanský sbor, který se velmi rychle uchytil a rozrostl, avšak zároveň se velmi rychle dostal do vnitřních zmatků, jež byly zřejmě vyvolány intervencí jiných misionářů. V následujících letech 52-55 Pavel Korint navštíví ještě dvakrát. Zároveň s korintskými vedl korespondenci, v níž se snažil na nově vzniklý sbor tlačit hrozbami, výhrůzkami i „citovým vydíráním“, hlavně aby se mu podařilo vše urovnat a Kristovy přívržence vrátit na „pravou víru“. Z Pavlovy korespondence s Korintem se nám dochovaly fragmenty, jež jsou dnes obsaženy i v Novém zákoně, a to v prvním a v druhém Pavlovu listu do Korinta. Nevíme sice přesně kolik, epištol Pavel do Korintu zaslal, ani nemůžeme s jistotou z dochovaných zbytků sestavit jejich chronologickou posloupnost, avšak to pro nás není zas až tak podstatné.¹¹⁶ Jelikož naše práce řeší především problematiku vzniku křesťanské víry, je pro nás nesmírně důležitá formule víry, kterou Pavel zaznamenal v 1K 15, 3-5: „*Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti*“.

Na první pohled je jasné, že Pavlova formule víry již odráží značně pokročilou fázi vzniku křesťanství. Na rozdíl od Štěpánovců již vyznává Ježíše Kristem, připojuje vyznání o vzkříšení a také zcela nově hovoří o Ježíšově smrti „za naše hříchy“. Nezbyvá tedy než se podívat a opět si položit jednu z velmi těžce zodpověditelných otázek: **Co se stalo v období mezi Pavlovým uvěřením a jeho**

¹¹⁶ Ohledně 1K a 2K se neustále vedou mezi badateli spory. Je opravdu velmi náročné správně určit, které pasáže odkazují na tu kterou část korespondence mezi Pavlem a korintskými. Spory zřejmě nebudou nikdy vyřešeny. Podstatné však je, že se badatelé více méně shodují na existenci tří základních dopisů: tzv. „dopis v slzách“, „smírčí dopis“ a „rozhořčený dopis“. Více k této problematice: POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s.186-201, především strana 198/199.

listem do Korintu? Co způsobilo, že se víra v Syna člověka, který se navrátí v blízké budoucnosti, transformovala do podoby vyznání o zmrtvýchvstání a sejmutí hříchů skrze potupnou Ježíšovu smrt? Je opravdu velmi těžké na tyto otázky odpovědět, ale na následujících několika stránkách se o to přeci jen pokusíme.

Pokud se chceme alespoň pokusit odhalit, jak došlo k transformaci raného židokřesťanského vyznání počátku 30. let, do podoby, jež je prezentována v Pavlově formulí víry, nezbyvá než se zamyslet nad tím, odkud tuto formuli Pavel znal. Sám Pavel v 1K říká, že formuli, kterou předkládá korintským, přijal a ve svém zvěstování ji předává dál. Ovšem „zapomněl“ připsat od koho, kdy a kde tuto formuli získal. Z celku Pavlových epištol je zcela jasné, že klíčové výpovědi formule jsou středem Pavlovy víry, Pavlovy misijní činnosti a Pavlova kázání. **Otázkou stále je, od kdy ji zná, od koho ji zná a kde se s ní v této podobě seznámil?**

Jsme toho názoru, že existují tři nejpravděpodobnější odpovědi na vytyčenou otázku: Pavel formuli víry buď přijal 1) při svém uvěření, 2) během své misijní činnosti mezi lety cca 32-48 od jiné osoby a 3) sám tuto formuli vytvořil ve svém extaticky otevřeném a rozpolceném nitru.

Ad 1: Jelikož víme, že k Pavlovu uvěření došlo někdy kolem roku 33 a zároveň jsme si také řekli, že v té době bylo s největší pravděpodobností židokřesťanské vyznání ještě velmi odlišné od Pavlovy formule víry, nelze než předpokládat, že Pavlovo přijetí víry není spojeno se znalostí formule v podání, které je obsaženo v 1K. Pokud by tomu tak bylo, museli bychom hledat kořeny transformace štěpánovského pojetí víry v pavlovskou již v krátkém období mezi Štěpánovým ukamenováním a Pavlovým uvěřením, což se zdá být značně nepravděpodobné a nerealistické a to i v případě, že vezmeme v potaz možnou extatickou rozjitřenost prvotních židokřesťanů.

Ad 2: Tato možnost se zdá být daleko pravděpodobnější, ovšem nemáme pro ní žádné důkazy, především v důsledku Pavlovy autobiografické skouposti. Z autobiografických údajů, které Pavel uvádí v listu Galatským, se dozvídáme následující: po svém uvěření Pavel nejprve strávil tři roky v Arábii (žádný bližší údaj neuvádí, a proto nemůžeme soudit, jaké místo by konkrétně mohl mít na mysli) a v Sýrii. Poté se vydává na první návštěvu do Jeruzaléma, kde se setkává s Petrem a Jakubem – bratrem Páně. Následně odchází do oblasti Kilikie a Sýrie a po 14

letech se vrací do Jeruzaléma podruhé a účastní se zde pro vznik křesťanství nesmírně důležitého a také již zmiňovaného tzv. apoštolského koncilu. Celé toto období Pavel vkládá do sedmnácti let. V případě odečtení v antice počítaných započatých let, však tuto dobu můžeme zkrátit na 14 let. Tak jako tak, nemáme z tohoto období žádnou zprávu o Pavlově misijní činnosti, ačkoliv je jasné, že již musel být misijně aktivní, a to poměrně hodně. Jinak by totiž nebyl důvod, aby se konal apoštolský koncil, kde byla jako jeden z nejpodstatnějších problémů řešena otázka misie mezi pohany. Nic bližšího však o Pavlově činnosti v této době nevíme a blíže rekonstruovat běh jeho života na základě korespondence, již vedl, se nám daří až od počátku padesátých let, kdy po konfliktu s Petrem (Ga 2,11-14) odešel z Antiochie a začal samostatnou misijní činnost orientovanou na helénistické Židy a především na pohanské nežidovské obyvatelstvo žijící v městech Malé Asie a Řecka. Do té doby však o větším misijním úspěchu nemáme žádný jiný důkaz než konání apoštolského koncilu.

Shrnutí těchto Pavlových autobiografických údajů nám však nepřineslo žádnou bližší odpověď, jelikož nevíme nic konkrétního o tom, co se v Pavlově životě událo během výše načrtnutého období. Něco se však dít muselo, a proto stále visí ve vzduchu možná, ale nedoložitelná odpověď, že Pavel formuli víry převzal od jiného člověka, který k ní na základě vlastního vývoje musel nějakým způsobem dospět. Je však důležité poznamenat, že proti této myšlence stojí jeden podstatný argument. **Pavel totiž v Ga 1,11-12 říká, že evangelium nepřevzal od žádného člověka, nýbrž že mu je zjevil sám Kristus.** Je proto možné slova „*předávám vám, co jsem převzal*“ (1K 15,3) interpretovat ještě jiným, také nedoložitelným, ale z mého osobního pohledu nejpravděpodobnějším způsobem.

Ad 3: Celou problematiku původu Pavlovy formule víry můžeme psychologizovat. Víme, že Pavel ve svém životě prodělal jeden zlom, který od základu změnil jeho životní situaci. Máme samozřejmě na mysli jeho uvěření, které je samo o sobě velkým problémem a otazníkem a o němž již byla řeč. A jak Pavlovo uvěření souvisí s formulí víry, o níž nám nyní jde? Vzpomeňme si, že jsme jako nejpravděpodobnější verzi Pavlova uvěření nakonec přijali jeho vlastní pozvolný přerod z farizea ve služebníka Kristova na základě vlastní niterné proměny, způsobené možná určitými extatickými prožitky. O podobnou argumentaci se pokusíme i nyní.

Formule víry, jež Pavel předkládá v 1K, je výplodem jeho vlastní extaticky rozjitřené víry a fantazie. Tuto domněnku jen podporuje 2K 12 1-5 – jedná se o velmi zvláštní, netypický a tajemný text, s jehož interpretací si dodnes neví badatelé rady: „*Musím se pochlubit, i když to není k užítu; přicházím teď k vidění a zjevení Páně. Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle či mimo tělo, nevím – Bůh to ví. A vím o tomto člověku, že byl přenesen do ráje – zda v těle či mimo tělo, nevím, Bůh to ví – a uslyšel nevypravitelná slova, jež není člověku dovoleno vyslovit. Tím se budu chlubit, sám sebou se chlubit nebudu, leda svými slabostmi.*“ Tuto pasáž z 2K psal Pavel pravděpodobně v roce 54.¹¹⁷ Z toho vyplývá, že události, jež líčí, se musely stát někdy kolem roku 40. Problematicnost textu spočívá především v tom, že nemůžeme posoudit, zda Pavel oním člověkem, který byl přenesen do třetího nebe, nemyslí náhodou sám sebe. Mezi badateli převládá názor, že Pavel myslel skutečně sám sebe, ale tato myšlenka není jednoznačně doložitelná. Pavel v této pasáži může mít na mysli i někoho naprosto jiného, kdo jej jen zasvětil do svých extází. Ať už se o Pavla jednalo, či ne, dozvídáme se s jistotou, že se mu dostalo výjimečných zjevení (2K 12,7). Tyto extatické vize by teoreticky mohly souviset se vznikem Pavlovy formule víry. Nemusí se jednat samozřejmě konkrétně o tyto – ty jsou pro nás jen dalším hodnotným dokladem Pavlovy extatické otevřenosti a existence divokých náboženských fantazií, jichž se mu pravděpodobně dostávalo. **Na základě podobných vidění si totiž formulí mohl vytvořit sám Pavel, mohl k ní dospět v procesu svého teologického zrání a přitom byl díky svým extatickým zážitkům přesvědčen, že ji přijal, že mu byla dána od Krista.**

Klíčová otázka, od koho Pavel přejal formulí víry, tedy nadále zůstává zahalena tajemstvím a předcházející stránky jen nabídlly jednotlivé, více či méně pravděpodobné způsoby jejího řešení. Dozajista však na tuto otázku odpověď existuje – my ji však jen nedokážeme přesně zodpovědět a zřejmě se nám to ani nikdy nepodaří. Kdyby se však přeci jen někdy podařilo nalézt správnou odpověď, nepochybují o tom, že by tím byl odhalen jeden z nejbytošnějších kořenů křesťanské víry.

Vraťme se nyní ještě jednou přibližně do roku 50, kdy Pavel píše 1K, v němž je formule víry zaznamenána. Její text obsahuje dvě klíčové výpovědi, které

¹¹⁷ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s 199.

v podstatě až do současnosti tvoří jádro křesťanské víry: ¹¹⁸ „*Kristus zemřel za naše hříchy*“; „*Byl vzkříšen třetího dne.*“ Obě tyto výpovědi jsou v podstatě přelomové a raně křesťansko-židovské uskupení věřících se skrze obsah těchto výpovědí oddaluje od židovství, dokonce se mu definitivně vzdaluje. To, že Ježíšova smrt je chápána jako oběť za naše hříchy, tedy jako událost záchrany, zároveň znamená, že mesiášská událost již nastala. A právě tato výpověď je jednou z rozhodujících pro konstituování křesťanství a jeho definitivního odtržení od židovství – „*v okamžiku, kdy křesťané řekli, že mesiášská událost již nastala, oddělili se zásadně od Židů, kteří příchod mesiáše očekávali v budoucnosti.*“ ¹¹⁹ Až do této doby vyznávali raní křesťané ukřižovaného Ježíše jako Syna člověka, tedy jako toho, kdo přijde v budoucnu a nastolí království, o němž za života mluvil. Očekávali, že to nastane v době nejbližší. Jelikož i některé významné frakce židovstva očekávaly příchod mesiáše (ať ho již chápaly v politickém či jiném smyslu), byli raní proto-křesťané se svou vizí brzkého návratu Ježíše v podstatě jen radikální, nicméně stále akceptovatelnou židovskou skupinou. **Když však Pavel vyznal, že mesiášská událost již nastala, prolomil se tenký led a rané křesťanství se v teologické rovině přehouplo do další fáze svého vývoje a rázem se ocitlo mimo rámec tak zvaného trpěného náboženství** (religoi licita), od kterého Římané nevyžadovali oběť před sochou císaře.

8.4. Ospravedlnění z víry – přitažlivá novinka

Pavel je myslitelem, který ve svých epištolách nevypracovává cíleně a jasně uspořádanou a průhlednou věrouku, jeho myšlení se může většině lidí zdát příliš teoretické a cizí. O to více je však třeba proniknout do hloubky jeho myšlenek, abychom ho mohli správně pochopit a pokusit se ho interpretovat. A jelikož je problematika ospravedlnění z víry tématem, které mne velmi zaujalo, budu na následujících stránkách do textu vnášet daleko více osobních postřehů, vzhledů a názorů než v předcházejících částech práce.

V Pavlově myšlení však vzhledem k jeho složitosti můžeme najít i jednu výjimku. Tou je jeho **učení o ospravedlnění z víry**. Nemusíme se bát použít tento pojem a můžeme skutečně mluvit o učení – učení o ospravedlnění je totiž pro Pavla

¹¹⁸ Blíže k rozboru literární struktury Pavlovy formule viz.: FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 208-212.

¹¹⁹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 220.

charakteristické. Dal mu jasné a ostré obrysy a vybudoval na něm jakýsi druh systému – a v tom spočívá ona výjimka. Jedná se o jediný případ u tohoto muže, kterému jinak nezáleželo na uspořádání a průhlednosti nějaké věrouky. Pro tuto práci je kapitola o učení o ospravedlnění z víry klíčová. Domnívám se, že toto učení představuje jeden z nejpodstatnějších momentů při vzniku křesťanství a při jeho šíření v dalších oblastech.

Vzhledem k zaměření této práce - pokusu o komplexní pojetí vzniku křesťanství mezi lety 30-60 - není možné na následujících stránkách vyložit Pavlovu myšlenku o ospravedlnění v celé její velikosti, ve všech jejích rovinách a ve všech vztazích ke zbytku Pavlovy teologie. Zaměříme se proto jen na některé hlavní rozměry této revoluční myšlenky (především na vztah ospravedlnění a zákona vzhledem k životu individua), některé kontexty jen naznačíme a některé v podstatě necháme stranou. Proto by bylo nyní na místě naznačit různé roviny této myšlenky. Jak to ale udělat? Na otázku, co je ospravedlnění z víry, totiž nelze jednoduše odpovědět. Proto si raději představme následující situaci: „Setkáváme se s někým, kdo není obeznámen s novozákonní tematikou a dostáváme následující otázku – v čem spočívá rozměr Pavlovy myšlenky o ospravedlnění a co potřebuji znát pro její správné pochopení?“ Na takto položenou otázku se již odpovědět dá, i když to také není vůbec jednoduché. Osobně bych se takové osobě pokusil vyložit rozměr ospravedlnění v následujících bodech.

1. Termín „ospravedlnění“ Pavel přejímá z židovského pojmosloví, avšak dává mu zcela nový rozměr, odlišný od židovského chápání, jelikož se Pavel skrze tento pojem již neptá, „jak budu ospravedlněn před Bohem, jak a jakými činy obстоjím“.
2. Domnívám se, že Pavlovo poselství o ospravedlnění z víry má v jeho teologii centrální postavení, se kterým církev stojí a padá.
3. Myšlenka o ospravedlnění je revoluční, protože podle Pavla nejsme ospravedlněni na základě svých dobrých skutků (Zákona), ale jsme ospravedlněni pouze prostřednictvím víry.
4. Ospravedlnění se týká jak jednotlivce, tak je vztaženo k celému lidstvu. Lidstvu je nabídnuto jako šance, která se otevírá bez rozdílu pro všechny. Konkrétně se pak realizuje v životě jednotlivce, který musí ospravedlnění rozeznat a pochopit, což dělá skrze víru, která díky pochopení a ospravedlnění člověka přetváří.
5. Jelikož člověk díky ospravedlnění proměňuje svou existenci, tak je zvěst o ospravedlnění paralelou k centrálnosti odpuštění u Ježíše.

6. Ospravedlnění je podle Pavla Boží čin pro nás. Je to Boží dílo lásky a nepochopitelné milosti.
7. Ospravedlnění nelze správně pochopit bez vědomí myšlenky, že Kristus za nás zemřel, zemřel za naše hříchy.
8. Abychom mohli podle Pavla dojít ospravedlnění, tak si především nejprve musíme uvědomit svou vlastní hříšnost. Být ospravedlněn pak znamená být prohlášen za spravedlivého a to i přesto, že ve skutečnosti nejsme spravedliví. Jsme počítáni za spravedlivé, jelikož je nám připočtena Kristova spravedlnost.
9. Pavel začleňuje ospravedlnění do celých dějin spásy prostřednictvím teologické úvahy o vztahu Ježíše a Abrahama.
10. Zdrojem ospravedlnění je Boží milost, základem ospravedlnění je Kristova smrt a prostředkem ospravedlnění je naše víra.

Tyto naznačené body představují soubor nutných obsahů, které by bylo potřeba předat, aby Pavlova zvěst o ospravedlnění mohla být hlouběji pochopena (i když by se daly formulovat i další nutné předpoklady pro její správné pochopení). Na následujících stránkách se tedy zaměříme na rozpracování některých myšlenek, s nimiž Pavlova zvěst o ospravedlnění stojí a padá. Než tak však učiníme, pokládám za přínosné a důležité se pozastavit u kritiky, která bývá často na adresu ospravedlnění vznášena.

8.4.1. Kritika ospravedlnění

V odborné literatuře se vedly a vedou spory, zda je opravdu ospravedlnění z víry ústředním pavlovským tématem. Dle mého názoru o tom není pochyb. Nebo přinejmenším není pochyb o tom, že v tomto tématu došlo Pavlovo myšlení svého podstatného vyhrocení.

Jedna z nejčastějších výtek k ospravedlnění a k Pavlově teologii vůbec se váže k přílišné teoretičnosti, abstraktnosti a nesrozumitelnosti jeho myšlení. Zároveň je tomuto pojetí víry – tedy víry jako ospravedlnění - vytýkáno, že svádí k výrazně individualistickému chápání víry i křesťanského života. J. B. Souček píše na adresu Bultmanovy interpretace ospravedlnění následující: *„Úkoly a problémy, se kterými se zde setkáváme v nadindividuálním, společenském a politickém životě bývají tu znevažovány nebo zásadně propouštěny z obzoru a dosahu křesťanské víry. Jsou*

*zásadně přenechány lidským úsudkům, založeným na zkušenosti a rozumu.*¹²⁰ Do jisté míry má Souček pravdu. Pavlovské pojetí ospravedlnění je individualistické a staví především na jednání každého jednotlivce. Na druhou stranu si ale myslím, že zaměření ospravedlnění na jednotlivce otevírá doposud nepoznanou dimenzi raně křesťanského myšlení. Ospravedlnění je sice zaměřeno na jednotlivce, ale zároveň je šancí, která se otevírá díky Boží spravedlnosti bez rozdílu pro všechny. Jedinec pak tuto šanci možná rozpozná a uchopí ve své víře, čímž od základu přetvoří svůj dosavadní způsob existence a tím v podstatě před Bohem obstojí. Zároveň ale Pavel nenechává člověka jednat jen podle jeho „zkušenosti a rozumu“, když apeluje na pomyslnou „rozumnou vůli“ každého jednotlivce. S tím se můžeme například setkat v podobě konkrétních rad v 2K. V dnešní době bychom asi jen stěží mohli apelovat u jednotlivců na takovouto „rozumnou vůli“, avšak musíme si uvědomit, že Pavlovo myšlení vznikalo v jiné době a bylo směřováno k jiným lidem. Proto myslím může platit, že *„přijetí Kristovy milosti vírou, přijetí odpouštění vin, skutečně člověka veskrze proměňuje, pak už nepotřebuje výčet předpisů, co má a co nemá dělat, protože jeho životní postoje jsou důsledkem, který tryská z nové, Kristovým křížem proměněné existence“.*¹²¹ A nakonec: nebýt této Pavlovy radikalizace, této revoluční myšlenky o ospravedlnění, nezískala by nejspíš jeho misie onu novou perspektivu, se kterou se Pavlovi podařilo proniknout mezi pohany.

Proti ospravedlnění jsou však uváděny i jiné námitky. Jedna z nich se váže na dobu a situaci, ve které byla Pavlova teologie utvářena. Podle této výtky byl vznik ospravedlnění vyvolán více méně náhodnými momenty starověké situace a tato část Pavlova učení vznikla v podstatě z čistě pragmatických důvodů, jelikož Pavel potřeboval vyvrátit názor křesťanů židovského původu, kteří považovali obřízku za nevyhnutelnou podmínku účasti na Kristově vykoupení.¹²² Pavel totiž bojoval v raně-křesťansko-židovském pojetí s názorem, že Ježíš je spasitelem (Mesiášem) Izraele, a proto kdo chce mít účast na jeho vykoupení se musí připojit k lidu Izraele. Podle této kritiky si byl vědom, že tento požadavek musí rozpoltit vznikající církev a poroto vytvořil učení o ospravedlnění – *„podle Werdeho je to antijudaistická nebo*

¹²⁰ SOUČEK, J. B. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství 1976, s. 136.

¹²¹ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 231.

¹²² Tuto výtku vůči ospravedlnění rozvádí J. B. Souček ve své knize *Theologie Apoštola Pavla* na s. 137-141.

*protižidovská polemická nauka, která sice obsahuje některé „veliké, vpravdě významné intence“, ale přesto je nesamostatnou a fragmentální vedlejší linií“.*¹²³

I přes svou nedokonalou znalost novozákonní problematiky musím říci, že s Werdeho kritikou ospravedlnění naprosto nesouhlasím. Podle této kritiky Pavel vytvořil své učení o ospravedlnění z čistě pragmatických důvodů. Když se však začtu do pasáží v Pavlových epistolách, kde doslova vášnivě brojí proti zákonictví, nedokážu si představit, že by mohlo ospravedlnění vzniknout jen jako „dobová potřeba“. Kdybych totiž připustil tuto myšlenku, tak by to znamenalo zboření jednoho ze základních, bytostně pavlovských témat, se kterým byl podle mne Pavel bytostně spojen a které určovalo ráz jeho misie i jeho vlastní existence.

Jednu lehce pragmatickou hypotézu bych však připustit dokázal. Při zamýšlení nad touto kritikou mne napadlo, že pokud by pro Pavla ospravedlnění opravdu mělo pragmatický rozměr, tak tomu nemohlo být po celou dobu jeho misie. K radikalizaci jeho myšlení mohlo dojít při Pavlově polemickém rozvažování během vypjaté situace vztahu židovských křesťanů a křesťanů z pohanů – byla tedy možná opravdu podmíněna situačně. Na druhou stranu, když už k tomuto názorovému zvratu dospěl, tak se s ním musel vnitřně ztotožnit a přijmout ho jako součást toho, co mu bylo dáno od Boha. Tedy jinak řečeno si učení o ospravedlnění zvnitřnil a ve své psychice ho začal chápat jako součást víry, která mu byla dána. Tato hypotéza je však čistě mou nepodloženou úvahou, a proto se nedá nijak doložit – jediným dokladem je emocionální rozpoložení, s jakým jsou psány pasáže o ospravedlnění a zákonictví. Myslím si, že člověk, který by nebyl vnitřně ztotožněn se svým myšlením, by takovéto řádky napsat nedokázal.

Poslední významná výtka vůči ústřednosti učení o ospravedlnění v Pavlově teologii se váže na četnost jeho výskytu v epistolách. Kritici říkají, že se v podstatě vyskytuje jen v listu Galatským a Římanům. To je sice více méně pravda (i když můžeme nalézt některé náznaky učení o ospravedlnění například v 1K či Fp), ale na druhou stranu si musíme uvědomit, že především list Římanům vznikl jako jakási suma Pavlovi, teologie a ospravedlnění v této epistole hraje nezanedbatelnou roli. To je samo o sobě podstatným argumentem proti kritice ospravedlnění, jakožto více méně náhodné součásti Pavlova myšlení.

¹²³ SOUČEK, J. B. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1976, s. 138. Werde viděl střed Pavlovy teologie v učení o vykoupení.

Na závěr bych k této kapitole chtěl připojit tři citace. Budou sice vytržené z kontextu, ale i tak je jejich myšlenka jasně pochopitelná. Uvádím je jako podporu významu ospravedlnění v Pavlově myšlení: a) „*Smíření na základě zástupného utrpení není nic jiného než ospravedlnění, než vykoupení z kletby zákona na základě toho, že se Kristus za nás stal prokletým.*“¹²⁴

b) „*Bultman ví,...že učení o ospravedlnění bylo vypracováno v konkrétní polemice s judaisty. Ale je přesvědčen, že se v této polemické situaci Pavlovi samému ujasnilo a bylo jím formulováno, jak je třeba rozumět onomu novému životu...nový život není ve své podstatě nějaký zjistitelný stav...nýbrž je to způsob života, orientace našeho bytí, kterou uchopujeme svým rozhodováním, žitím, že se ve své víře osvobozujeme z toho, co je dáno, a že se chápeme toho, co k nám přichází skrze oslovení.*“¹²⁵

c) „*...v jenom historického Ježíše – na rozdíl od těch, kteří jej doprovázeli – Pavel plně pochopil. Totiž v tom, že zlo nestačí jen omezit, že nad zlem je třeba zvítězit a že nad radikálním zlem může zvítězit jen radikální láska, boží láska, která člověka bezpodmínečně a bezvýhradně přijímá, která ospravedlňuje hříšníka z milosti.*“¹²⁶

8.4.2. Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona... Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří (Ř 3, 21.22)

K radikalizaci Pavlova myšlení dochází především v jeho pohledu na zákon, který podstatně souvisí právě s učením o ospravedlnění. Do doby, než Pavel formuloval své názory, měl zákon rozhodující význam v životě Židů. Pavel však rozhodující význam zákona pro život člověka a jeho spásu odmítá. Žid chápal zákon jako něco, co zamezuje hříchu, co ho před hříchem chrání a co mu ukazuje správnou cestu k dobrému životu. Pavel však ale říká: tak tomu není. Ba dokonce naopak, zákon je to, co nás vede na cestu hříchu a ani sebehorlivější plnění zákona nevysvobodí člověka ze zajetí moci hříchu a člověk tak nadále zůstává uzavřen Bohu a obrácen na sebe samého. Zákon totiž podle Pavla zjevuje, jak je člověk

¹²⁴ SOUČEK, J. B. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství 1976, s. 140.

¹²⁵ SOUČEK, J. B. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství 1976, s. 140-141.

¹²⁶ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s.125.

ztracen, a poznání, které zákon přináší je jen poznání hříchu. „Právě Žid, který se tak horlivě snaží zákon plnit, je pro Pavla příkladem, jak je hříchem spoután.“¹²⁷

Zákon nám tedy podle Pavla otevírá oči pro naši hříšnost, jelikož kdo je pod moralistním tlakem, ten na hřích myslí. Proto Pavel může říci v Ř 7, 7 „vždyť bych neznal žádostivost, kdyby zákon neřekl nepožádáš.“ Co doopravdy hřích a odsouzení znamenají nám tedy vyjevuje s plnou platností teprve zákon, jelikož zákon s sebou nese Boží hněv: kde není zákon, není ani přestoupení zákona (Ř 4,15). A nejen že zákon je v podstatě prostředníkem mezi člověkem a hříchem, ale dokonce „ti, kteří spoléhají na skutky zákona, jsou pod kletbou neboť stojí psáno: Proklet je každý, kdo nezůstává věren všemu, co je psáno v zákoně“ (Ga 3,10). Nikdo totiž přeci nemůže dostát všem závazkům, které jsou na něj kladeny. Proto se musí člověk spoléhat na Boží milost a Boží spravedlnost. Bůh totiž podle Pavla již nepožaduje pro to, aby člověk došel spásy a záchrany, vlastní modlitby, smírcí obřady a oběti, které by mohly Boha milostivě naladit nebo usmířit. Není zapotřebí ani žádných „dobrých skutků“, které bychom museli z vlastních sil konat a připomínat je Bohu jako svůj výkon, abychom dokázali, že jsme hodni jeho zalíbení. Není tedy třeba pěstovat nějakou vlastní spravedlnost „abych získal Krista a nalezen byl v něm nikoliv s vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlnost z Boha založená na víře“ (Fp 3,9). Je to tedy „jen“ víra, kterou Bůh vyžaduje, aby člověk došel spasení a záchrany. Toto je v době vzniku epištol převratná, ba dokonce revoluční myšlenka, která byla lidem prvního století našeho letopočtu nejspíše o mnoho bližší a především přitažlivější než židovské zákonictví.

8.4.3. Ospravedlnění v listu Galatským

Složitost, náročnost a kontext ospravedlnění se dá nejlépe doložit pokusem o rozbor konkrétního textu. Pro tento rozbor jsem vybral Pavlovu epištolu Galatským. Především proto, že je zde ospravedlnění formulováno jasně a stručně, na rozdíl od epištoly Římanům, kde by bylo nutné kontext a jednotlivé kapitoly rozebírat podrobněji.

Epištola Galatským je pohnutý Pavlovým listem, který napsal pravděpodobně v roce 52 nebo 53 z Efezu.¹²⁸ Pavel se nejspíše podle Ga 1,6 doslechl, že se

¹²⁷ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s. 123.

Galat'ané priklonili k jinému evangeliu, než jim Pavel zvěštoval. Na tuto skutečnost reaguje tím, že se zmiňuje o své židovské minulosti (1,13-14), o tom, jak byl povolán za apoštola Ježíšem Kristem (1,15-17 – známá a pro interpretaci Pavla významná formulace *rozhodl se zjevití mi svého Syna*), promlouvá o apoštolském jednání v Jeruzalémě (2,1-10) a o sporu s Kéfou (2,11-14) a nakonec nechává promluvit svou teologii a navrhuje řešení problému (2,15-4,31). Celkově by bylo možné list rozdělit do následujících částí:¹²⁹

1. Úvodní pozdravy a adresování	1, 1-5
2. Podnět k sepsání dopisu	1, 6-9
3. Povolání za apoštola	1,10-24
4. Apoštolské jednání v Jeruzalémě	2,1-10
5. Spor s Kéfou	2,11-14
6. Ospravedlní z víry a život díky Kristově smrti	2,15-21
7. Abrahamova víra, zaslíbení požehnání a postavení Zákona v dějinách spásy	3,1-29
8. Pareneze	5,1-6,10
9. Závěr	6,11-18

Soustředíme se nyní na to, co je hlavním tématem této práce – tedy na ospravedlnění z víry v pojetí apoštola Pavla – a nechme stranou předcházející, velice zajímavé a důležité pasáže o jednání v Jeruzalémě, i pasáže následující (za pozornost a rozbor v kontextu této práce by stály především verše 6-18 z 3. kapitoly, týkající se zaslíbení danému Abrahamovi, které se však v Pavlově výkladu vztahuje i na Ježíše). Budeme se tedy zabývat především verši 2,15-21 (největší důraz bude kladen na verše 15,16 a 21).

Pavlův výklad o ospravedlnění navazuje v podstatě na spor, který vzniknul mezi ním a Kéfou v Antiochei na základě Kéfova „zákonického“ jednání. Tato informace má pro nás obrovský historický význam a zároveň je Pavlovi mostem k rozvinutí jeho ústředního tématu – ospravedlnění z víry. Co se tedy v Antiochi pravděpodobně přihodilo? Zřejmě nedlouho po jednání v Jeruzalémě se Petr

¹²⁸ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s 176.

¹²⁹ V tomto členění listu Galatským vycházím jednak z: RADL, W. *Malý Stuttgartský komentář. Nový Zákon 9. List Galat'anům*. Havlíčkův Brod : Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999. A dále také z: POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s 172-174.

přesunul do Antiochie k tamějšímu sboru, kde v tu dobu pobýval i Pavel. Petr sdílel v duchu jeruzalémské dohody společenství při večeři Páně jak s křesťany z Židů, tak s křesťany z pohanů a to až do chvíle, kdy přišli do Antiochie na „vizitaci“ lidé z okruhu Jakubova, který převzal po odchodu Petra z Jeruzaléma vedení obce. V tu chvíli se Kéfa před nimi zastyděl, „začal couvat a oddělovat se, protože se bál zastánců obřízky“ (2,12). Tím nejen že pro Pavla narušil křehkou jednotu církve, ale dokonce zradil pravdu evangelia. Popření společenství u stolu mezi obřezanými i „nečistými“ se týkalo jádra víry v Krista – svobody a jednoty v Kristu. V následujících verších se Pavel obrací s výtkami a proslovem na Petra, ale v podstatě jsou tato slova již adresována Galatánům, kterým je určena i celá epištola. „Ve verši 14 odhalí Pavel rozpor, který vyplývá z Kéfova jednání, nechce-li se vzdát jednoty obce. Křesťané z pohanství by totiž museli najednou žít jako Židé pouze pro to, že Kéfa, který předtím žil jako Žid bez problémů pohansky, najednou zase žije jako Žid. To by znamenalo nejen přehnaný požadavek, ale zároveň by to převrátilo – Pavlem hlášené a v Antiochii praktikované – evangelium.“¹³⁰

Nyní chápu jako nutnost ocitovat zbývající část druhé kapitoly, ve které je shrnut jeden ze základních rozměrů Pavlova evangelia i základní „programová“ výpověď listu: *My jsme od narození Židé a ne „hříšní pohané“, víme však, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše. I my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom došli spravedlnosti z víry v Krista a ne ze skutků zákona. Vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn. Jestliže hledáme ospravedlnění v Kristu a jsme tedy zřejmě i my hříšníci, je snad proto Kristus služebníkem hříchu? Naprosto ne! Jestliže chci znovu stavět, co jsem dřív zbořil, usvědčuji sám sebe jako viníka před zákonem. Já však, odsouzen zákonem, jsem mrtev pro zákon, abych živ byl pro Boha. Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. A život, který zde nyní žiji, žiji ve víře v Syna Božího, který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne. Nepohrdám Boží milostí: Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná“ (2,15-21). Doslovně se můžeme s ospravedlnění z víry setkat i v Ga 3,24, kde Pavel píše: „Zákon byl tedy naším dozorce, až do příchodu Kristova, až do ospravedlnění z víry.“*

¹³⁰ RADL, W. *Malý Stuttgartský komentář. Nový Zákon 9. List Galatánům*. Havlíčkův Brod : Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 1999, s.32.

Začneme od začátku: V 15. verši Pavel naznačil členění lidstva vycházející doposud z dějin, kdy byl Bohem upřednostňován izraelský národ před hříšnými pohanskými národy, které nerespektovaly zákon. Toto členění lidstva je však nyní již bezvýznamné, protože cesta Zákona již nevede k ospravedlnění před Bohem a i Židé, pokud chtějí ospravedlnění dojít, musí přijmout novou cestu, cestu víry v Ježíše Krista (16) – „*nejde přitom o ospravedlnění ve smyslu etickém, nýbrž o Božský rozsudek, o otázku, zda je člověk Bohem prohlášen za spravedlivého, to znamená, zda je omilostněn, zda je navzdory své vině uznán za nevinného, a tak usmířen s Bohem.*“¹³¹ Důležité je, že toto ospravedlnění však není podle Pavla vyhrazeno poslednímu soudu, ale Bůh je umožnil již v přítomnosti skrze víru v Krista. To je tedy jádrem Pavlova evangelia - zřeknutí se vlastních pokusů o ospravedlnění pomocí skutků zbožnosti, jelikož věřit nyní znamená plně důvěřovat v to, co Bůh učinil v Kristu na kříži.

Tím, že Pavel odmítá zákon jakožto způsob, který by měl vést ke spasení, ho však nechce znevážit. Úvahy v Ga 3 a jejich hlubší rozpracování v Ř (především v 5. a 7. kapitole) poukazují na to, že zákon má pro něj a život člověka stále určitý význam, ale je zároveň klíčovým problémem. Na jednu stranu, jak už bylo řečeno, nás zákon spojuje s hříchem. Na stranu druhou můžeme nalézt v Pavlových epistolách pasáže, které se zdánlivě s ospravedlněním v Pavlově podání neslučují. Pavel píše například následující: *Před Bohem nejsou spravedliví ti, kdo zákon slyší. Ospravedlnění budou, kdo zákon svými činy plní* – Ř 2,13; *Vždyť se všichni musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé* – 2K 5,10; *Zákon je tedy sám o sobě svatý a přikázání svaté, spravedlivé a dobré* – Ř 7,12; či již zmíněné *Zákon byl tedy naším dozorcem až do příchodu Kristova, až do příchodu ospravedlnění z víry* (tento verš má totiž i jiný rozměr, než je kladení důrazu na ospravedlnění) – Ga 3,24. Zákon je tedy i Božím požadavkem, který je třeba plnit, může být měřítkem u posledního soudu a je také naším dozorcem, pedagogem, kterému byl svěřen dozor na lidmi, dokud nebudou schopni přijmout dědictví, dokud nebudou moci dojít svého osvobození – má tedy prozatím z Boží vůle udržet lidské chování v určitých mezích. Nyní se pozorný čtenář musí nutně dotázat, jak je možné, že Pavel klade takový důraz na ospravedlnění z víry, nikoliv ze zákona, a přitom zároveň pro něj zákon zůstává

¹³¹ RADL, W. *Malý Stuttgartský komentář. Nový Zákon 9. List Galat'anům*. Havlíčkův Brod : Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 1999, s.34.

podstatným činitelem v našich dějinách i lidských životech. Odpověď není zcela jednoduchá a hlavně myslím, že se nedá odpovědět zcela jednoznačně. V tuto chvíli se totiž v Pavlově myšlení neprolíná jen uvažování nad zákonem a ospravedlněním, ale přidává se významnější činitel našich dějin – Kristus: „*Meze zákona se projevily tehdy, když Ježíš, k němuž se vzkříšením jako eschatologickým činem přiznal sám Bůh, zemřel smrtí, která znamená podle zákona prokletí.*“¹³² Díky Kristu nemůže zákon vést ke skutečnému společenství s Bohem. Kristovo dílo Pavlovi září tak jasně, že veškerá lidská činnost postrádá lesk. Ba víc, když se člověk navzdory Kristovu kříži snaží uplatnit své vlastní snahy o ospravedlnění, tak jedná, jako by Bůh nic neudělal, protože jakákoliv snaha o dosažení „osobní spravedlnosti“ je v podstatě novým hříchem, jelikož *kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná* (Ga 2,21). Ospravedlnění je tedy chápáno jako účast na smrti a vzkříšení Ježíše Krista.

Jak tedy odpovědět na položenou otázku ohledně vztahu mezi vírou, jakožto hlavním směřováním ke spáse, a zákonem, jakožto dalším významným činitelem v životě jedince? Sám nejsem s odpovědí zdaleka hotov. Bornkamm by možná na mou otázku odpověděl tak, že „*zákon zůstává nepřímou a navýsost – právě tím, že hříšníku život upírá a ne otevírá – ve službě Božího díla spásy. To míní Pavel svým výrokem o zákonu jako o vychovateli ke Kristu.*“¹³³ Neshledávám tuto odpověď jako dostačující, avšak přesně definovat proč je obtížné. Nejvíce mi asi tato vnitřní Pavlova polarita připomíná četbu evangelií, kde je Ježíš vyličen v některých situacích tak, že jeho chování naprosto neodpovídá jeho radikálnímu převrácení schématu pokání – spása. Můžeme totiž nalézt pasáže, kde Ježíš volá „běda vám“ či vyhlašuje požadavek pokání, čímž se radikálně liší od Ježíše odpouštějícího, od Ježíše měnícího svými činy lidskou existenci, od Ježíše zvěstujícího milost. Tedy v podstatě podobný rozpor, jako když Pavel na jednu stranu říká „*vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn*“ (Ga 2,16) a na druhou také „*ospravedlnění budou, kdo zákon svými činy plní*“ (Ř 2,13). Odpověď na danou otázku se tedy nedá formulovat zcela jednoznačně. Myslím, že každý na ni bude mít odpověď trochu jinou, založenou jednak na pozornosti při četbě Pavlových listů, jednak na vlastních názorech na roli příkazů a svobodného úsudku v životě jedince. Z mého pohledu je odpověď na tuto otázku prozatím následující: Zákon má místo v životě jedince, i

¹³² POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s 175.

¹³³ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s. 123.

když je jeho místo dvojznačné. Přesto však Boží milost, přinášející proměnu naší existence, má nad zákonem navrch především proto, že přináší takovou životní orientaci, která již předpisy nepotřebuje, „protože člověk, který má boží láskou proměněné srdce, má dost vynalézavosti a fantazie, aby byl schopen rozpoznat, co v té které situaci znamená činit boží vůli.“¹³⁴ A Pavlovo přesvědčení o tom, že tomu tak opravdu je, pramení především z významu, který přikládá individuálnímu rozměru víry, a proto již dál neřeší, že takovýto důraz na víru oproti skutkům zákona by mohl vést k libertinismu, čehož se právě obávali jeho odpůrci v prvotní jeruzalémské židokřesťanské obci. Pavlova víra je tak silná, že si libertinismus nepřipouští. Je s ní vnitřně naprosto ztotožněn a víra se tak stala hlubokou součástí jeho existence, hlubokou součástí jeho osobnosti.

8.4.5. Ospravedlnění v raném křesťanství a dnes

Pavlovy epístoly jsou pro nás velmi cenným pramenem pro poznání rané historie křesťanské víry. Reflektují pokročilé stádium jejího vývoje (jak dokládá Pavlova formule víry v 2K 15), kdy je Kristův kříž pochopen jako oběť za naše hříchy.¹³⁵ Toto období je z hlediska dějin a utváření způsobu myšlení naší západní civilizace jedním z klíčových. Jak již bylo řečeno, mesiášská událost, kterou Židé očekávali v budoucnosti, již podle Pavla nastala a Mesiáš přišel, jak nám dokládají jeho slova v 1K 15,3.4 – „zemřel za naše hříchy a byl vzkříšen“. Pavlovo myšlení tedy představuje radikální zlom, který dal člověku naději, která již není zakotvena v plnění zákona, ale plyne z vnitřní proměny člověka skrze víru. To, že změnu vyvolává odpuštění, nikoliv zákony, je jedním z vrcholů celého Nového Zákona a Pavel touto myšlenkou, „kdy se nový člověk stává člověkem jen skrze milost“¹³⁶, navazuje na Ježíšovu revoluční myšlenku „dostaneš, i když si nezasloužíš“, a to i přesto, že „Pavel Ježíšovu zvěst přicházejícího Božího království zbaví její pozemské a sociální reálnosti a z Ježíše udělá Krista, skrze něhož Bůh hříchy odpouští.“¹³⁷

A jakou hodnotu a přínos může mít myšlenka o ospravedlnění v dnešní moderní době pro moderního člověka? Na to není vůbec snadné najít odpověď. Dnešní člověk bude mít především nejdříve ze všeho velký problém s tím, že Pavel své

¹³⁴ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s.131.

¹³⁵ K tomu více: FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s.207-240.

¹³⁶ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s.125.

¹³⁷ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s.131.

myšlenky, jak již bylo řečeno, psal v jiné době a pro posluchače a čtenáře, jejichž myšlení bylo radikálně odlišné od našeho. Chápání tohoto poselství bude pro dnešního člověka obtížné i proto, „že v církevní tradici, která z Pavla vzešla, zkamenělo a ztratilo sílu.“¹³⁸ Podle Bornkamma je ospravedlnění v dnešní době chápáno jako samozřejmost a pouze jako článek dogmatiky, a tím se radikálně liší od řekněme situačního rozměru ospravedlnění v Pavlově době. Dnes již není srdcem evangelia, není už myšlenkou, která by s člověkem otrásla a proměnila by jeho existenci, nýbrž je už jen jakousi matnou vidinou minulosti.

Ještě lépe a pro mne osobně podstatněji vyjádřil problém pro chápání ospravedlnění v dnešní době J.B Souček: „*Avšak nejpůsobivější příčina soudobého odcizování od pavlovské i reformační zvěsti o ospravedlnění je nejistota, se kterou novodobý člověk – jímž jsme v nějaké podobě my všichni – přijímá eschatologický problém křesťanské zvěsti. Ospravedlnění je totiž konkrétně osvobozujícím rozsudkem. Není totiž založeno na zásluze, nýbrž na milosti. Jenže tento celý rámec eschatologického soudu je nám dnes těžko představitelný nějakým názorným způsobem, a proto je často pocíťován jako něco, co má sotva reálný dosah.*“¹³⁹ Tato slova, myslím, přesně vystihují problém, který má dnešní člověk s pochopením ospravedlnění, ale nejen ospravedlnění, v podstatě s pochopením a vcítěním se do rozměru celého evangelia, jelikož hodnota odpuštění již dnes nemá žádnou váhu, především v kontrastu k „hodnotám“ úspěchu a účelnosti (tím bych se nechtěl dopouštět moralizování, které by mi Pavel jistě vytkl). Zároveň jsem toho názoru, že v dnešní době by lidé nedokázali a nedokáží Pavlovu zvěst o ospravedlnění a milosti správně vstřebat, jelikož ji vzhledem k aktuální životní situaci nedokáží cítit tak bytostně jako Pavel ve své době. Pokud tuto myšlenku člověk nebere ve svém postoji zcela vážně, pak by to, čeho se obávali představitelé raněkřesťanské obce v Jeruzalémě – tedy libertinismu – nad Pavlovým pochopením ospravedlnění jistě zvítězilo. Myslím, že západní člověk, žijící si svůj „bezproblémový“ život plný konzumu, člověk, který si přestává klást podstatné existenciální otázky, není dnes na sílu a rozměr myšlenky o ospravedlnění připraven a jen by ji zneužíval. Stačí se podívat kolem sebe a někdy třeba i do sebe, abychom si uvědomili, že lidé, i když třeba pocíťují a jsou si vědomi oné „boží vůle“, díky které by měli rozpoznat, jak se

¹³⁸ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich 1998, s. 133.

¹³⁹ SOUČEK, J. B. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství 1976, s. 137.

v které situaci zachovat, tak v sebezahledění do svého života a do svých potřeb nečiní.

8.5. Pavel misionář – jednání v Jeruzalémě, otevření perspektivy dalším národům a role Jakuba

Vznik křesťanské víry je neodmyslitelně spojen s misijní činností. Nejedná se jen o misii apoštola Pavla, i když tu můžeme považovat za nejdůležitější. Jak už bylo řečeno, Pavel však až do počátku 50 let neměl při svém misionářství takové úspěchy, jaké přišly po roce 50, kdy se rozhodl definitivně začít kázat evangelium na vlastní pěst a dle vlastního přesvědčení. Jelikož také víme, že přibližně 20 let po Ježíšově ukřižování klepalo křesťanství na brány Říma (vzpomeňme si na Suetoniův údaj, že císař Claudius vyhnal Židy v roce 49 z Říma, kvůli nepokojům, jež působil nějaký Chréstos), i když nevíme v jaké věroučné podobě, nemůžeme všechny zásluhy připisovat jen Pavlovi – musela existovat i řada dalších učitelů, kteří šířili křesťanství mimo Palestinu, a dokonce i mimo Malou Asii a Řecko a se svou zvěstí přišli až do Říma. Nevíme však, jakou podobu přesně zvěst těchto jedinců nesla, a proto nezbyvá, než se opět vrátit k Pavlovi, jež svou formulí víry „*posunul židovskou sektu hlásící se k Ježíši na startovní čáru vzniku nového náboženství.*“¹⁴⁰ Křesťané se oddělili od Židů a tou největší otázkou pro toto období zůstává, od koho Pavel přijal podobu formule víry, kterou se rozhodl předávat dál.

Misijní činnost však Pavel vykonával i před rokem 50. A s ní také souvisí apoštolský koncil v Jeruzalémě, který se konal někdy mezi lety 44-48 a o němž se Pavel zmiňuje v Ga 2,1-10 (také redaktor Sk o něm podává zprávu, i když v poněkud jiné podobě než Pavel v Ga). Naše pátrání po stopách raného křesťanství by nebylo zdaleka úplné, kdybychom se alespoň na chvíli u tohoto klíčového momentu nezastavili a neřekli si k němu něco bližšího.

Důležitost koncilu je nezpochybnitelná a „*můžeme ho směle označit za nejdůležitější událost v dějinách prvotní církve.*“¹⁴¹ Je velmi pravděpodobné, že kdyby se toto jednání neuskutečnilo, tak by prvotní církve v Jeruzalémě zkornatěla

¹⁴⁰ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 218.

¹⁴¹ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. s. 46.

v židovskou sektu. Díky Pavlovi byla tato hrozba odvrácena a Pavel mohl dál vykonávat, alespoň z počátku, svou misijní činnost s podporou prvotního sboru.

Položme si tedy nejprve otázku, co bylo důvodem konání tohoto koncilu a co se v jeho průběhu řešilo? Už Štěpánovi následovníci pootevřeli perspektivu křesťanské misie mezi pohany. Na jejich činnost navázal i v období před koncilem Pavel, který však podobu jejich zvěsti podstatně dvojím způsobem zradikalizoval. **Svou misii totiž nejen od základů a definitivně otevřel i pohanům, ale navíc vystoupil s myšlenkou, že pohané, kteří se stanou křesťany, nejsou povinni dodržovat ustanovení židovského zákona.** Těmito postoji dal Pavel své misii novou perspektivu a právě zřejmě tato problematika byla důvodem uskutečnění apoštolského koncilu. Pavel měl do jisté míry ohlas, o čemž se dozajista dozvěděli i přední členové jeruzalémského židokřesťanského sboru. Dozvěděli se také nejspíše i o způsobu, jakým Pavel svou misii otevírá pohanům a i o jeho inovativních myšlenkách. Zřejmě proto ho pozvali na jednání, kde se o této problematice diskutovalo.

Vycházejme čistě z Pavlova líčení tohoto koncilu v Ga 2 a ponechme stranou komplikovanou otázku neshod mezi Ga 2 a Sk 15. Pavel v Ga 2,1-9 píše: „*Potom jsme se po čtrnácti letech znovu vypravili do Jeruzaléma spolu s Barnabášem a vzal jsem s sebou i Tita. Šel jsem tam na Boží pokyn a těm, kteří jsou ve zvláštní vážnosti, jsem v soukromí předložil evangelium, které zvěstují pohanům, aby snad moje nynější i dřívější úsilí nebylo nadarmo. Ale ani Titus, který tam byl se mnou a je Řek, nebyl přinucen, aby se dal obřezat, jak chtěli ti, kteří předstírali, že jsou bratři, a pokoutně se mezi nás vetřeli s úmyslem slídit po naší svobodě, kterou máme v Kristu, aby nás uvedli do otroctví zákona. Před těmi jsme však ani na okamžik necouvli a nepodrobili jsme se jim, aby vám byla zachována pravda evangelia. Od těch však, kteří se těšili zvláštní vážnosti – čím kdysi byli, na tom mi nic nezáleží, Bůh přece nikomu nestrání – ti tedy, kteří se těšili zvláštní vážnosti, mi nic dalšího neuložili; naopak nahlédli, že mně bylo svěřeno zvěstovat evangelium pohanům, tak jako Petrovi Židům. Vždyť ten, který dal Petrovi sílu k apoštolství mezi Židy, dal ji také mně k službě mezi pohany. Když poznali milost, která mi byla dána – Jakub a Petr a Jan, kteří byli nazýváni za sloupy církve – podali mně a Barnabášovi pravici na stvrzení naší dohody, že my půjdeme mezi pohany a oni mezi Židy.*“ Z tohoto zásadního textu prosvítá, že jednání Pavla s apoštoly a jeho střet s některými farizeji (Ga 2,4) měl zřejmě kořeny v rozporných názorech Pavla

a zákonicky smýšlejících jeruzalémských próto-křesťanů na nároky, jež byly vznášeny na pohany, chtěli-li se stát křesťany. Pro Pavla byl judaistický požadavek obřízky křesťanů z pohanů a poslušnosti Mojžíšovu zákonu nepřijatelný, nesmlouvavě ho odmítal a považoval jej za znevážení Ježíšova kříže – „*Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná*“ (Ga 2,21). Středem jednání tedy byla otázka nutnosti obřízky a dodržování zákona pro křesťany z pohanů. Jelikož se Pavlovi podařilo přesvědčit představitele sboru, že evangelium, jež zvěstuje on, je to pravé, souhlasili s jeho názory a tím se Pavlovi podařilo vybojovat evangeliu svobodu od židovských omezení nejen pro vlastní misijní pole, ale v jistém smyslu i na celém poli židokřesťanském, „*neboť židovské pojetí zákona, dějin spásy a Božího lidu, které vedle sebe neuznávalo jinou cestu spásy, tu bylo zřetelně prolomeno.*“¹⁴²

Důležitým momentem jednání je také rozdělení oblastní misijní činnosti, které Pavel zmiňuje: „...*Jakub a Petr a Jan, kteří byli nazýváni za sloupy církve – podali mně a Barnabášovi pravici na stvrzení naší dohody, že my půjdeme mezi pohany a oni mezi Židy.*“ I tato skutečnost má dočasně rozhodující význam. Pavel odchází do Antiochie s požehnáním prvotního sboru a káže evangelium, na jehož podobě se na koncilu s apoštoly dohodl. Má tedy v podstatě z počátku podporu. Jak již bylo řečeno, do Antiochie za ním po ne příliš jasných událostech, jež se staly v Jeruzalémě, odchází i Petr a zřejmě mu s jeho misijní činností pomáhá a to až do chvíle, kdy se zde objeví vyslanci od Jakuba, bratra Páně, jež přebral vedení v Jeruzalémské židokřesťanské obci a jež byl daleko více zákonicky orientován. Z popudu těchto vyslanců vnikne spor mezi Pavlem a Petrem s Barnabášem. Pavel po střetu s Petrem odchází z Antiochie do Galatie a přes Makedonii, Filipis, Tesaloniku a Athény se dostává někdy po roce 50 až do Korintu. Na této cestě zahájil definitivně svůj způsob misie.

Rozhodující osobností v jeruzalémské obci období mezi lety 48 (44) – 62 je Jakub, bratr Páně. Po odchodu Petra z Jeruzaléma do Antiochie se dostává do čela židokřesťanské obce Jakub. Jeho pojetí víry se však značně liší od Pavlova i od pojetí, které rozvíjel již dávno zesnulý Štěpán.

Jakub, stojící v čele obce do roku 62, kdy byl zabit na základě rozhodnutí velekněze, posouvá obec směrem, který je značně odlišný od křesťanství. Je

¹⁴² BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. s. 46.

osobností, která na Ježíše navazuje jen částečně – daleko více než myšlenka odpuštění se v jeho názorech a v názorech jeho společníků a následovníků objevuje farizejská, esénská a zákonická zbožnost. **Právě v duchu farizejské tradice byl tak Ježíš jakubovci chápán jako od Boha seslaný učitel – člověk, Bohem pověřený a po ukřižování Bohem vyvýšený.** Nebyl však chápán jako Mesiáš a mesiášská událost tedy nemohla jeho smrtí na kříži nastat – jeho smrt nebyla chápána jako smrt za naše hříchy a je otázkou, zda mezi jakubovce mohla proniknout myšlenka vzkříšení (ani vlastně nemůžeme říci, zda tuto myšlenku již znali či zda s ní vystoupil až apoštol Pavel). Ježíšův kříž tak v chápání Jakuba nebyl nic jiného než obyčejná poprava, nikoliv boží spásný čin – „*Jakubovská interpretace Ježíše, je tak na rozdíl od Pavlovy přesvědčena, že člověka spasí plnění boží vůle, božích požadavků, požadavků zákona.*“¹⁴³ V postavě Jakubově a Pavlově tak proti sobě stojí dvě naprosto odlišné osobnosti – Jakub jako zákoník, jako zvěstovatel antropologie zákona, kladoucí na člověka nárok činit vůli boží a jako Žid, dívající se na Pavla jako na pomýleného helénistického židovského gnostika, který odmítá poslouchat boží zákon a nabádá k tomu dokonce i ostatní. Proti němu pak stojí Pavel, zvěstovatel evangelia a antropologie milosti – člověk není podle něj schopen ze své podstaty plnit vůli boží, a proto se bytostně musí oddat víře, protože jen víra, jakožto poloha lidské existence, může člověka vykoupit z jeho hříchu. Úspěšnější z této dvojice byl nakonec Pavel – jeho myšlenky měly přitažlivý náboj a jemu se podařilo zdvihnout vlnu, která přerostla v nové celosvětové náboženství.

Myslím, že je možné konstatovat, že pro definitivní dotvoření a rozšíření křesťanství bylo nutné, aby se dostalo za hranice Jeruzaléma a Palestiny, tedy z oblasti s židovskou majoritou. Teprve až mimo tyto oblasti se vymanilo z židovského tradicionalismu (jehož sílu můžeme vidět v osobnosti Jakubově) a rozšířilo se do dalších krajů, kde se mohla víra v Ježíše různými způsoby transformovat a to nejspíše nejen v důsledku větší myšlenkové volnosti, ale i v důsledku kontaktů s jinými náboženskými myšlenkami a postoji a s mentalitou jiných lidí.

¹⁴³ FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Academia, 2007. s. 238.

Závěrečná chronologická tabulka

Ježíšovo narození	Někdy mezi lety -7-3
Vystoupení Jana Křtitele	27-28
Ježíšovo ukřižování	28-30
Ukamenování Štěpána	31-32
Pavlovo uvěření	33-34
Pavlova krátká návštěva v Jeruzalémě (Ga 1,18)	36-37
Pavlovy extatické zážitky (2 K 12,1-7)	Kolem 40
Jednání v Jeruzalémě (Ga 2, 1-10)	Rok 48 nebo možná 44
Pavlova roztržka s Petrem (Ga 2,11-14)	49
Pavlův příchod do Korintu	50, eventuálně podzim 51
Pavlova cesta do Jeruzaléma a jeho zatčení	56
Pavlova smrt	Pravděpodobně 60

Křesťanství jako lidský výtvar lidských dějin

Křesťanská víra nám nebyla samovolně seslána shůry. Nevznikla ze zásahu Boha ani díky jeho zjevení. Křesťanská víra je lidský výtvar a já doufám, že snaha o interpretaci historického Ježíše a vzniku křesťanské víry v té podobě, v jaké jsem ji v předcházejících kapitolách předložil čtenáři, je toho jednoznačným dokladem. Ježíš byl svým způsobem člověk jako každý jiný. Měl však velmi pravděpodobně jednu zvláštní schopnost: dokázal (a později také jeho následovníci skrze Ježíšovu antropologii lásky a naděje) oslovit lidi, dokázal je strhnout a dal jim naději příchodu nového panování božího věku a své přívržence dokázal natolik ovlivnit, že způsoboval změnu celé jejich životní orientace. Jeho víra a láska plynula ale z něho samotného a byla výtvozem jeho psychiky.

A právě psychika a konkrétní jedinci hráli ve vzniku křesťanské víry velmi důležitou roli. Řadu osobností známe – počínaje Ježíšem, přes Štěpána, Pavla a Jakuba k Petrovi a evangelistům, kteří svými vlastními názory ovlivnili podobu křesťanství. Řada osobností zůstává zahalena tajemstvím a pravděpodobně celou řadu významných postav raných křesťanských dějin ani neznáme. Tento velmi lidský, psychologický přístup k interpretaci Ježíše a k interpretaci vzniku křesťanské víry je dle mého názoru tím nejlepším způsobem, jakým může odborník v kombinaci s pramennou kritikou přistupovat k celé problematice. A to i přes to, že se v určitých okamžicích může tento přístup jevit jako nevědecký. Teorie „*maranata* – *erchomenos*“, jež byla v této práci poprvé reflektována je toho jednoznačným dokladem. Můžeme jí vytýkat přílišnou psychologizaci, ale pokud se na ni nebudeme dívat pouze vědecky, ale i lidsky a pokusíme se v duchu si představit, jak asi v dané době lidé mysleli a uvažovali a jak na ně musely některé klíčové události působit, nezbyvá mi, než takto sestavenou skládku považovat za velmi stabilní, a to i přes to, že je vykonstruovaná zprvu na pouhé úvaze. Na druhou stranu je podpořena množstvím výskytů rétorické figury „*erchomenos*“ v Novém zákonu a zároveň je i velmi působivá možná vazba této rétorické figury na jiná náboženství.

To, jak moc lidským výtvozem křesťanská víra je, nám dokládá celý její složitý zrod. A právě snaha o zachycení a popsání zlomových bodů „zrození“ nové víry bylo cílem této práce. Myšlení Ježíšovo není totožné s veškerou podstatou křesťanské víry. Víra, která v podstatě vznikla událostí kříže, se neustále silně transformovala a to především v důsledku toho, kdo byl zrovna nejvýraznější

postavou rodící se obce. Nejprve byla víra pravděpodobně formována Ježíšovými následovníky, kteří po duchovním utrpení, které jim způsobil kříž, vystoupili s novou nadějí. Byli to konkrétní lidé, kteří si ve své fantazii mysleli, že jednají z boží vůle, ale byl to jejich „sebeklam“. Byla to opět jejich psychika, divoce vizionářsky přeoraná, která zrodila křesťanskou víru. A velmi podobně na tom byly i další osobnosti – Štěpán, který se dostal do sporu s židovskou obcí a který byl ukamenován. A především Pavel, pravděpodobně také velký extatik a vizionář, který má rozhodující podíl na vzniku křesťanství. U něj totiž můžeme nalézt formuli víry, která dokládá již značně vyvinuté pojetí víry Ježíš Krista. Pavel tedy vytvořil podobu křesťanství, kterou známe dodnes, a zároveň svým učením o ospravedlnění z víry a otevřenosti misie pohanům učinil rozhodující krok k tomu, aby se z okrajové sekty stalo postupně světové náboženství.

Nechci zde nyní předkládat obsah své rigorózní práce v duchu rešerše. Chci jen, aby si čtenář opravdu vzal k srdci klíčové myšlenky této práce a aby mu některé poznatky utkvěly v paměti a to i přes to, že snad bylo položeno více otázek, než bylo dáno odpovědí. Rád bych, aby bylo naprosto jasné, že křesťanství je lidský výtvor, že Ježíš je historickou osobností a že evangelia nejsou historickým záznamem skutečných událostí, ale že jsou výpovědi o rodící se a transformující se víře. To vše jsou v podstatě základní fakta, která jsou ale velmi zajímavá a přitažlivá. A právě přitažlivost základních vědomostí mne vedla k tomu, jak jsem práci pojal – jako uvedení do problematiky pro všechny, kdo o ní mají zájem, ale zároveň i jako text shrnující znalejšímu čtenáři základní informace a starší i novější teorie a řešení různých problémů.

Za nejdůležitější (ne nejzajímavější) považuji, aby čtenář ze stránek věnovaných Ježíšovu vystoupení pochopil rozměr a hloubku Ježíšovy (potažmo křesťanské) antropologie. Aby si uvědomil, jaké pochopení života a člověka křesťanství artikuluje a i přes to, že se s ním třeba neztotožňuje, porozuměl antropologii, kterou předkládá. Ježíš díky křesťanství zůstává archetypem lásky, která žije a vydává se pro druhé. Mám pocit, že málokdo si dnes uvědomuje rozměr tohoto způsobu myšlení, a ačkoliv je v dnešní době takováto antropologie ve vlastním jednání v podstatě sebevraždou, má oprávněné místo v každém z nás a je jen na nás, jak moc ji dokážeme, třeba i nenábožensky, vklínit do našeho života...

Abstract

Christian faith was not sent spontaneously to us from somewhere above. Its origin does not come either from God's intervention, nor from his theophany. Christian faith was created by a human being. It's a human creation which was inspired by the history of one nation and by activities of one person – Jesus of Nazareth. Understanding to religion as the human creation dependent on acting and thinking of creation people from culturological and religious science point of view, was also one of the base theories as well as one of the main messages in the whole work.

The first part of the work is focused on the personality of Jesus Christ. Jesus isn't presented as a founder of Christianity, but as a prerequisite of its emergence. I tried to gather the most substantial pieces of knowledge of Jesus as a historic figure based on critical analysis of the New Testament preceded with hundreds of years old tradition of religious science research. In this way, a reader could get acquainted with the oldest questions related to these problems as well as with the newest ones. One of the most important aims of this part was to show the reader how to approach the New Testament (and antique) texts, how to analyse them critically and how to deduce other data from them, which is important to the analysis of Jesus' personality. Further I tried to enable an insight into the contemporary background of Jesus' life and the formation of Christianity. Other controversial question were those of Jesus' self-confidence as the Messiah; the question of Jesus' performance and problems of Jesus' birth and date.

The second part of the work is focused on the question of the origin of Christianity. Unlike the first part, which was mainly based on the tradition of religious science, this one approaches the question in more interdisciplinary way. I tried to explicate the emergence of Christianity as a social phenomenon that originated in attractiveness of Jesus' performance and a deep mental experience of Jesus' followers after his crucifixion. This part of my work is based on relatively new theory of well-known Czech philosopher and religious scholar O. A. Funda called "maranata-erchomenos". The theory of O. A. Funda is based upon an expression "maranatha". This Aramic word, or rather an exclamation, means "Our Lord, Come!" and Funda interprets it as the exclamation of despair as well as hope. This is the exclamation of Jesus' supporters who did not want to resign to the death of their prophet after his crucifixion and so they awaited Jesus' early return – they

expected that he would come again (that he would be The Coming one – erchomenos) and he would be the one, who would establish the Kingdom of God that he had preached. So that I could interpret the events that followed I took lives and activities of early Christian personalities – Stephan, James and Paul – as the basis.

The third part is more closely focused on the personality of Paul, the apostle. The question of cardinal importance is the one of the origin of Paul's liturgical formula in 1C 15,3-5 and also Paul's theory of freedom by faith that opened prospects of Christian mission to wider and more diverse walks of life and was one of the basic premise for the transformation of Christianity into the world religion.

The aim of my work was to write a text that could interest a layman because it is easy to understand, while on the other side an expert should get benefit from it thanks to recency of some questions. It could be said that it is a kind of a textbook which can make readers acquainted with problems of Jesus' historicity and some questions which relate to the origin of Christianity.

Seznam literatury:

Bible. Písmo svaté starého a nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha : česká biblická společnost 2008.

BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel.* Praha : Kalich, 1998.

BORNKAMM, G. *Ježíš Nazaretský.* Praha : Kalich, 1975.

BROWN, R., E. *Ježíš v pohledu Nového Zákona.* Praha : Vyšehrad, 1998.

BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie.* Praha : OIKOYMENH, 1995.

BULMANN, R. K. *Theology of the New Testament.* London : SCM, 1957.

CULLMANN, O. *Christologie Nového Zákona.* Praha : Kalich, 1976.

FLUSSER, D. *Esejské dobrodružství: židovské společenství od Mrtvého moře.* Praha : Oikoymenh, 1999.

FLUSSER, D. *Ježíš.* Praha : OIKOIMENH, 1999.

FUNDA, O. A. (ed.) *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení.* Praha, Vyšehrad 1989. s. 90-101.

FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu.* Praha : Academia, 2007.

FUNDA, O. A. *Mezi vírou a racionalitou.* Brno : L. Marek, 2003.

FUNDA, O. A. *Rudolf Bultmann – demytologizace a existencionální interpretace zvěsti křesťanské víry.* Filosofický časopis, 2002, roč. 50, č. 4, s.615-631.

FUNDA, O. A. *Mýtus o vzkříšení a otevřené hypotézy o vzniku křesťanské víry* (nevydáno).

FUNDA, Otakar A. „*Maranata*“ a „*erchomenos*“ - předchristologická imprese Ježíšových přívrženců. *Religio: Revue pro religionistiku*, 1998, roč. 6, č. 1, s. 3-27.

FUNDA, O. A. *Znavená Evropa umírá.* Praha : Karolinum, 2000.

- HENGEL, M. *Evangelista Lukáš, první křesťanský dějepisec*. Praha : Vyšehrad, 1994.
- HOLTZ, T. *Ježíš z Nazareta*. Praha : Vyšehrad, 1991.
- CHARLESWORTH, J. H. *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha : Vyšehrad, 2000.
- JAHELKA, T. *Recenze knihy O.A. Fundy Ježíš a mýtus o Kristu*. Křesťanská revue, roč LXXIV, 2007, č.4, s.43-45.
- KOVÁŘ, F. *Novozákonní události. I díl: Život a působení Ježíše Krista*. Praha : 1950.
- KROLL, G. *Po stopách Ježíšových*. Praha : Zvon, 1995. s. 348.
- LUDEMANN, G. *What really happened to Jesus: a historical approach to the resurrection*. London : SCM, 1995.
- MÁNEK, J. *Když Pilát spravoval Judsko: kapitoly z dobového pozadí Nového zákona*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1980.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. Díl 1, A-Ř*. Praha : Kalich, 1975.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. Díl 1, Ř-Ž*. Praha : Kalich, 1956.
- OPOČENSKÁ, J. *Pavel a ženy*. Křesťanská revue 70, 2003, č.4, s. 89-98.
- PLINIUS MLADŠÍ: *Dopisy*. Praha : Svoboda 1988. s. 337.
- POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha : OIKOYMENH, 2005.
- POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993.
- POKORNÝ, P. *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 17-34.
- POKORNÝ, P. *Vznik christologie*. Praha : Kalich, 1988.
- RADL, W. *Malý Stuttgartský komentář. Nový Zákon 9. List Galátanům*. Havlíčkův Brod : Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 1999.

RYŠKOVÁ, M. *Apoštol Pavel a jeho působení*. in: MRÁZEK, J. – BRODSKÝ, Š. – DVOŘÁKOVÁ, R. (edd.). *Epitauto. Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného* : Jihlava, Mlýn 1998, s. 171–182.

RYŠKOVÁ, M. *Doba Ježíše Nazaretského: historicko-teologický úvod do Nového Zákona*. Praha : Karolinum, 2008.

SOKOL, J.: *Člověk a svět očima Bible. Pokus o uvedení do biblické antropologie*, Praha, Ježek 1993.

SOUČEK, J. B. *Theologie apoštola Pavla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1976.

SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha : Kalich, 1983.

STEGEMANN, E. *The Jesus movement: a social history of its first century*. Minneapolis : Fortress, 1999.

THEISSEN, G. *Social reality and the early Christians: theology, ethics, and the world of the New Testament*, Edinburgh : T & T. Clark, 1993.

THEISSEN, G. *The quest for the plausible Jesus: the question of criteria*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2002.

TRILLING, W. *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993.

TRILLING, W. *Apoštol Pavel. Misionář a teolog*. Zlín : Vyšehrad, 1994.

TROJAN, J.S. *Poznámky ke knize O.A. Fundy: Ježíš a mýtus o Kristu*. Křesťanská revue, roč LXXIV, 2007, č.5, s.51-55.

VOUGA, F. *Dějiny raného křesťanství*. Jihlava : Centrum pro studium demokracie a kultury a nakladatelství Vyšehrad, 1997.

Seznam vyobrazení:

1. Mapa na s. 34: čerpáno z:
http://en.wikipedia.org/wiki/File:First_century_palestine.gif

Rigorózní práce: Zrození křesťanství: historický Ježíš, Štěpán a Pavel a jejich vliv na rané křesťanství

Autor: Tomáš Habermann

Uživatel stvrzuje svým čitelným podpisem, že si zapůjčil tuto rigorózní práci. Pokud ji použije pro svou práci, prohlašuje, že ji uvede mezi ostatní literaturou a bude ji citovat jako každou jinou.

Dne	Jméno	Název práce	Popis